AL-TASAMOH



خريف
1426هـ.
2005م.
12


التسامح
فصلية . فكرية . إسلامية

خريف
1426هـ.
2005م.
12

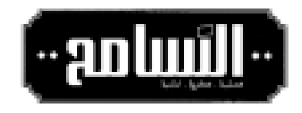


AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
مجلة التسامح
هاتف: 00968/24692296
فاكس: 00968/24605799
البريد الإلكتروني :
tasamoh@mara.gov.om
www.altasamoh.net





الإخراج والتنفيذ:
قسم الجمع والإخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عُمان للصحافة
والأنباء والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - فاكس: 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - الرمز البريدي 113 مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

المحتوى



﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾ الانفتاح والتنوع والتعدد

عبدالرحمن السالمي

تبرز مسألة الاختلاف والتعدد بوصفها أهم المسائل في العالم اليوم ، ويخوض العالم الإسلامي مخاضاً عسيراً في اتجاهين متناقضين: فهو يريد ذاتيةً واستقلاليةً وانفصاماً عن العالم أحياناً ، وفي الوقت نفسه يعجز عن تحقيق وحدة نفسه باسم الأمة إثباتاً للهوية والخصوصية والأهلية والتعامل مع العالم تعامُلَ الندّ للندّ. والواقع أنّ الانفصام أو التضامّ ، ينطلقان من مفهومين مخطئين ؛ ولذا فنحن نخاف من الانفتاح على العالم خشية الاندماج والذوبان – ونُظهر السعي إلى الوحدة والتوحد ، في حين نخلط بين الوحدة الثقافية والأخرى الاقتصادية أو السياسية.

ويُشعرنا المنهج القرآنيُّ أنّ المسألة في الفهم والمفهوم ، فقد اقتضت الحكمة الإلهية ألاّ يكون الناس أمةً واحدةً أو على قلب رجلٍ واحد ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمةً واحدة﴾ فلا شيء تقريباً إلا ويتناوله الاختلاف والتعدد باستثناء أصل الخلق والخلقة : ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾ فحتى الأصل الواحد والمقصود به التساوي في القيمة الإنسانية – يكون منبعاً للتكاثر الذي تختلف أفراده وجماعاته في كثير من الأمور ﴿يا أيها الناس إناّ خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل ...﴾، فهناك إذن الذكورة

والأنوثة ، والألسنة والألوان ، والتنظيمات الاجتماعية المختلفة، والمصالح المتباينة ، ولذلك يكون من الطبيعي وقد ظهر هذا الاختلاف الكبير باعتباره سنةً من سنن الله في خلقه ، ألاَّ يكون هناك أمل أو سعي لإلغائه ﴿ولا يزالون مختلفين﴾ وقد دارت الصراعات في أكثر عقود القرن العشرين ضمن محاولات إلغاء الاختلاف والدمج الكامل ، في الدول الوطنية والقومية، فأدت تلك الإلغاءات إلى حروب عالمية، ونزاعات كبرى، ما يزال بعضها مستمرًّا حتى اليوم.

لكن من ناحية أخرى ؛ فإن صراعات العقدين الأخيرين تتخذ سمات معاكسة، أي أنّ الاختلاف والتعدد يستشريان إلى حدود الطموح لإلغاء جماعات كبيرة ، ودول كبرى ، وهنا يتدخل المنهج القرآني الذي أقر الاختلاف وجعله من سنن الاجتماع البشري ، ليدعو إلى سبيل الوسط بين إلغاء الاختلاف أو المضي به إلى ما لا نهاية تشرذماً وعبثية : ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ فالتعارف ليس المقصود به إلغاء الاختلاف ولا تسعيره ، بل الوصول بالمعرفة والحوار إلى فهم وتفهُّم كلٍّ من الطرفين للآخر، وقد يستقوى فردٌ على فرد نتيجة المعرفة بوجود ضعفه مثلاً، ولذلك تقوم الجماعات والشعوب والقبائل والدول لتُوَازِنَ القوةَ والضعف وتجعل كلاًّ من الطرفين يفكر في فوائد التوافق والتعايش والمسالمة على أساس الاختلاف والتساوي والنِّدِّية.

وقد يكون ذلك معنى قوله -تعالى- في تمام الآية: ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾، وقوله في تمام الآية الأخرى ، آية التعارف :﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ فالرحمة والتقوى ليستا في إلغاء الاختلاف ، رغم أن الإيثار مستَحَبٌّ ، بل في التزام نهج الأخلاق في التعارف والاعتراف ، أي أن على كل واحد منا أن يتجاهل شيئاً من اختلافه ، من أجل أن تستقيم الحياة وعيشُها المشترك ، ولا يفقد هو في الوقت نفسه فرديته أو مصالحه، فالله -سبحانه وتعالى- من أجل ذلك خلق الخلق، أي أنه خلقهم للاختلاف والتراحم والتقوى في الوقت نفسه، وهذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا في التعامل المتأسس على التعارف .

وقد حدد -سبحانه وتعالى- غايتين من وراء الاختلاف الإنساني ، ﴿ليبلوكم أيّكم أحسن عملا ﴾ أي أكفأ في القيام بمهامّ الاستخلاف من جهة، و﴿فاستبقوا الخيرات﴾ أي الأكثر عملاً من أجل خير البشرية وتقدمها، فالاختلاف مقصود له -سبحانه- ووسيلة ضبطه وإدارته تتم بالتعارف، وما الحروب غير تعبير عن تفاقم الاختلاف ، وتجاهل التعارف ؛ في حين تنشب حروب أخرى حتى اليوم بسبب محاولات الهيمنة والاستيلاء والطموح للتذويب وإلغاء الاختلاف ، أي إلغاء الذاتيات والهويات والانتماءات الصغرى أو الفرعية.

لقد مضى علينا زمانٌ كنا نعتبر فيه أن كل اختلاف شر وظلم وخطأ فادح ، بينما فرّق المسلمون الأوائل بين الأساسيات التي لا يجوز الاختلاف فيها ، والفرعيات التي لا يصلح فيها إلغاء الاختلاف والتعدد، ولذلك فقد سعوا للتقارب في أصول الدين، وفي العلاقة مع أهل الكتاب ، مثلاً ، كما نص عليه القرآن . أما في الفروع التي تتطلب النظر والمراجعة وتقليب المصالح ، فقد تركوا فيها العنان للاجتهاد والاختلاف والتعدد ، ومن بين ما اعتبروه فروعاً لتعلقه بالمصالح: الشأن السياسي، الذي أقاموه على الاختيار والشورى والاختلاف والتعدد ، وهي أمور كلها ضرورية للتداول وللسلمية في توسيد الأمر لأهله . فكما سبق القول ، شهدت العصور الوسطى الإسلامية تصارعاً بين منهجي التعارف والإلغاء ، أما في الأزمنة الحديثة فقد ساد منهج الإلغاء تحت اسم الدمج والتوحيد ، وما نتج عن ذلك غير التناكر بدلاً من التعارف ، والتباعد بدلاً من التقارب بين إخوة وأشقاء متقاربين في الأصل، فقد كان هناك نزوعان يتنافسان تارة ويتضافران طوراً: نزوع الاستيلاء باسم التوحيد ، والنزوع الإثني المستند إلى أسطورة الأصل التاريخي الواحد أو المُدْمَج.

وما عُدْنا إلى نهج التعارف بعد تضاؤل خطط نهج الإلغاء والدمج، بل جاءتنا العولمة التي تذرّرُ الاختلافات تحت اسم إعطاء الحق والاعتراف والندّية . والاختلاف لا يمكن أن يكون بدون غاية غير الهوية الصغرى المنغلقة ، كما لا يمكن أن يكون بقصد الاستئثار والسيطرة تحت اسم الحق الوطني أو القومي.

ونحن نواجه اليوم قضيتين رئيسيتين: الإصلاح والنمو، وهاتان القضيتان لا يصلح لهما غير نهج التعارف الذي ذكره القرآن الكريم بوصفه تعرُّفاً على الاختلاف واعترافاً به، وسعياً للجوامع، وانفتاحاً على الآخر: القريب والبعيد، وصنعاً للمستقبل المشترك بالاعتماد المتبادل، والحوار والمعرفة الأخلاقية الصبورة والمستنيرة.

في الاختلاف حريةٌ للفرد وذاتية، وفي العيش الاجتماعي والاشتراك العالمي مسؤوليةٌ وتحقيقٌ للمصالح التي لا يمكنُ للأفراد والجماعات الصغرى الانفراد بتحقيقها. ومنهج التعارف هو المنهجُ الإلهيُّ لضمّ هاتين الناحيتين من نواحي الطبيعة البشرية معاً.





التعدد والتسامح والاعتراف
نظرةٌ في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية

رضوان السيد(*)

1

اختار النهضويون العرب أحد مفردين للتعبير عن الحاجة للتعايش مع الآخر المختلف عقيدةً أو قوميةً أو ثقافة: التحمُّل والتساهل. ثم ساد في الربع الأول من القرن العشرين مصطلح «التسامح» للتعبير عن تقبُّل الاختلاف. وفي كلّ الأحوال؛ فإنّ الإشكالية نفسها جرى التنبُّـه إليها ضمن حقبة التواصُل مع الغرب الأوروبي. وهي بذلك مأخوذةٌ عن ذاك الغرب، ليس بمعنى الاستيراد، كما يريد أصحابُ رؤية الأصالة الإقناعَ منذ عقود. بل ما أعنيه بأنها مأخوذة، أنّ المشكلات التي ظهرت وتبلورت في الاجتماع البشري والسياسي حوالَي أواسط القرن التاسع عشر، حاول الإصلاحيون والمجدّدون الإفادةَ في معالجتها من تجربة أو تجارب الغرب خلال عصور نهوضه وتقدمه. ومن بين مشكلات الغرب منذ القرن السابع عشر الصراعات الناجمة عن الاختلاف الديني، والصراعات الناجمة عن التبلور القومي والوطني. وأخيراً النزوع الإنساني في التعامُل مع الحضارات والثقافات الأخرى غير الغربية. والنوع الأخير من «التسامح» إذا صحَّ التعبير من نتاجات

---

* مفكر وأكاديمي من لبنان ومستشار تحرير مجلة التسامح .

القرن العشرين وإن تكن بداياتُهُ قبل ذلك. والهدفُ من وراء هذه المقالة، القيام باستطلاعٍ موجَزٍ للتجربة التاريخية العربية الإسلامية في هذا الشأن، قبل الأزمنة الحديثة. والواقعُ أنّ رؤى «التسامح» أو الاعتراف بالاختلاف تكادُ تنحصر في ثلاث:

أولاً: الرؤية المسيحية: وهي تقومُ على «المحبة»، وهي التي دفعت -في هذا المنزع- لظهور العقائد المسيحية الكبرى في التجسد والصلب والفداء والقيامة والثالوث. بيد أنّ حصرية سبيل النجاة بربطها بقانون الإيمان المسيحي من جهة، وربطها بالكنيسة والدولة من جهةٍ ثانية وبخاصةٍ بعد القرن الرابع الميلادي- أنتجت اعتقاداتٍ وممارساتٍ ضيّقت من مفهوم المحبة ومجالاته، وقصرتْهُ على المؤمنين بالمسيح وكنيسته. ولهذا ما أمكن استيعابُ الاختلافات حتى داخل المسيحية نفسها، مما أنتج شقاقاتٍ عدَّدت الكنائس منذ القرون الأُولى لظهورها، وكان آخِرها وأكبرها الانشقاق الكاثوليكي / البروتستانتي، بعد الانشقاق الكاثوليكي / الأرثوذكسي. وما استطاع المسيحيون حلَّ المُشكل من خلال المحبة، كما لم يستطيعوا الجمع بين مبدأ حصرية الحقيقة والخلاص، ووحدة الكنيسة الجامعة. وهذا هو سببُ الحروب الدينية الكثيرة منذ القرن الرابع عشر الميلادي، وحتى القرن التاسع عشر.

ثانياً: الرؤية الإنسانوية: وقد ظهرت لدى الأوروبيين في القرنين السابع والثامن عشر. وهي تبحثُ عن السلام الاجتماعي من خلال الإقصاء القسْري للدين أو تحييده؛ إمّا استناداً إلى التجربة المرة وحروب الإبادة المؤْسية بين المختلفين دينياً، وإما استناداً إلى مبدأ اللاأدرية الذي يتجاوزُ الأديان والعقديات، ويعتبرها سِيِّيْن في الاقتراب من الحقيقة أو الابتعاد عنها. وبعد تطوراتٍ كثيرةٍ ظهرت المقولَةُ التي تذهبُ إلى أنّ لكل إنسانٍ حقّاً طبيعيّاً (ناجماً عن الطبيعة الأصلية) في الحريات الأساسية في الاختيار الديني والاجتماعي والسياسي. وهذا التيار بالذات هو الذي استلهمه بعض النهضويين العرب الذين اختاروا له اسم التساهُل فالتسامُح. وبسبب الموقف (السلبي) من الدين، وقف الإصلاحيون ذوو الأصول الإسلامية في مطلع القرن العشرين ضدَّ التسامُح بمعنى اللاأدرية أو فصل الدين

عن الدولة، واحتجوّا لهذا الرفض بالتجربة الإسلامية الوسيطة التي أنتجت تجربةً مدنيةً في الحكم، وانسجاماً بين الدين والدولة، وحريةً نسْبيةً في الاعتقاد، واعترافاً بالآخر الديني والتعايش معه. بيد أنّ أعقابَ هؤلاء – بعد الحرب الثانية– عادوا إلى القول بالتسامُح، أي تقبل الاختلاف، استناداً إلى القرآن ، وإلى التجربة التاريخية الإسلامية نفسها؛ فبدا التبايُنُ في المواقف ناجماً عن الخطل والغموض في الاصطلاح، وليس أكثر.

ثالثاً: الرؤية القرآنية: الاختلاف في هذه الرؤية حالةٌ طبيعيةٌ منذ خَلَقَ الله الخَلْق؛ وهو تعبيرٌ عن قدرة –الله عزوجلّ– ومشيئته: ﴿ومن آياته خَلْقُ السموات والأرض واختلافُ ألسنتكم وألوانكم ﴾(سورة الروم: 22). فالأمة الواحدةُ المعنيُّ بها البشريةُ الواحدةُ أو الإنسانيةُ الواحدة: ﴿وما كان الناسُ إلاّ أمةً واحدةً فاختلفوا.. ﴾ (سورة يونس: 19)؛ وهكذا «فالواحدةُ» هنا تعني التساوي في الخَلْق والقيمة رغم الاختلاف في الألسنة والألوان والعقول والعقائد: ﴿ خلقكم من نفسٍ واحدةٍ، وخلق منها زوجها، وبثَّ منهما رجالاً كثيراً ونساء.. ﴾ (سورة النساء: 1): ﴿ولو شاء ربُّك لجعل الناس أمةً واحدةً ولا يزالون مختلفين إلاّ مَنْ رحم ربُّك ولذلك خلقهم ﴾ (سورة هود: 118-119) . وهناك طريقتان لتنظيم الاختلاف بين الناس وضبطه؛ طريقة أو منهج التعارُف، أي الاعتراف، اعتراف البشر أفراداً وفئاتٍ باختلاف بعضهم عن بعض، وضرورة التوافُق على العيش معاً رغم الاختلاف أو بسببه: ﴿يا أيها الناسُ إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لِتَعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (سورة الحجرات: 13). والطريقة الثانية: التآلُفُ بين المؤمنين بالإله الواحد والدين الواحد، بما يتجاوزُ الاعتراف إلى التآخي: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله؛ فإن تولَّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون ﴾ (سورة آل عمران: 64). بيد أنّ الإعراض عن التعارُف وعن التآخي لا يعني حتمية التنازُع؛ بل هناك حدودٌ دُنيا يمكن الوقوفُ عندها: ﴿لا ينهاكُمُ اللهُ عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من دياركم أن تَبروهم وتُقسطوا إليهم إنّ الله يحبُّ المقسطين ﴾ (سورة الممتحنة: 8). وإذا كانت تلك حدوداً في التعامُل بين

جماعة المسلمين وغيرهم؛ فهناك حدودٌ في الموقف أساسُها الحريةُ في ممارسة الاختلاف حتّى في المجال الديني: ﴿لا إكْراهَ في الدين قد تبيَّن الرُّشْدُ من الغي﴾ (سورة البقرة: 256)، و﴿أفأنت تُكرهُ الناسَ حتى يكونوا مؤمنين﴾ (سورة يونس:99)؛ إذ إنه – صلواتُ الله وسلامُهُ عليه – ما أُرسلَ إلا رحمةً للعالمين: ﴿وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين﴾ (سورة الأنبياء: 107).

2

ظهرت جماعة المسلمين، جماعةُ التعارُف والقسط والرحمة في عالَم القرن السابع الميلادي، وكان اتخاذُها للهجرة النبوية (622م) تأريخاً لها عَلَماً على ظهور التنظيم السياسي، فتحاور وتجاور في تجربتها التاريخية الاجتماع الإنساني مع الدولة. وقد كان أول الأنظمة ظهوراً في التعامُل مع غير المسلمين هو نظامُ أهل الذمة الذي شمل المسيحيين واليهود في البداية استناداً للقرآن، ولتجربة النبي ﷺ والمسلمين في مجتمع الجزيرة العربية. وقد تجاوز نظامُ أهل ذمةِ المسلمين التعارُف والاعتراف، إلى ما يقرُبُ من الأخوة، بحسب ما نصَّ عليه القرآن، للاشتراك في أصل الإيمان بالإله الواحد، والعقائد الأساسية؛ وإن لم يبادلْهم «أهل الكتاب» ذلك. وقد اعتبر الفقهاء في كتبهم أهلَ الذمة «من أهل دار الإسلام»، وضمِنت الدولةُ لهم الحرية الدينية المتضمنة حريةَ العبادة والتعليم الديني، والتنظيم الديني، وحرية الحركة الاجتماعية والاقتصادية. وكانوا يدفعون «الجزية» التي نصَّ عليها القرآن؛ وهي رمزيةٌ تُناظِرُ ما يدفعُهُ المسلمون من زكاةٍ لكنها أقلّ بمراحل من حيث القيمة. ثم إنّ رجالَ الدين اليهود والمسيحيين (غير الكاسبين) مُعفَونَ منها. ولهؤلاء نظامهم القضائي الخاصّ، وليس من حقّ الدولة استدعاءَهم للقتال– وفي الوقت نفسِه هناك شراكةٌ إداريةٌ كاملةٌ في الشأن العامّ، ولا كذلك في الشأن السياسي.

والواقعُ أنّ نظامَ أهل الذمة في أكثر وجوهه اجتهاديٌّ، وليس قرآنياً إلاّ من حيث أصلُهُ – ولذلك فقد تأثر بالظروف التاريخية، وبعلائق الدولة الخارجية. إذ من

المعروف أنّ التوتر مع البيزنطيين المسيحيين استمر على الحدود قروناً متطاولة، وكان ذلك التوتر يؤثّر على التعامُل مع المسيحيين بداخل دار الإسلام فينال بعضَهم حيفٌ أو توجُّس، لكنّ شيئاً من ذلك ما تحول إلى سياسةٍ مقررةٍ في أي حقبةٍ من الحِقَب. والدليلُ على ذلك أنّ هذا الحيف العارض أيام العباسيين والحروب الصليبية، ما شمل اليهود؛ رغم سوء علاقتهم بالنبي ﷺ في المدينة في سِني الإسلام الأولى؛ لأنهم كانوا أقلياتٍ منتشرةً في دار الإسلام، وما كانت لهم دولة تتحدى الدولة الإسلامية أو تقع على حدودِها. ولذلك ما نالهم شيءٌ من الهضْم الذي نال بعض الجماعات المسيحية في أوقاتٍ محدودة. وما يقالُ عن عيشهم وحرياتهم ومشاركتهم، يقالُ عن أديانهم. إذ ما أُرغم أحدٌ منهم على اعتناق الإسلام بقوة الدولة أو الضغط الاجتماعي. وقد بقي المسيحيون أكثريةً في الشام ومصر إلى عصر الحروب الصليبية، وإلى ما بعد ذلك في الأندلُس ونواحٍ أُخرى.

وإذا كان نظامُ أهل الذمة اجتهادياً، وشمل في الأصل اليهود والنصارى، فقد امتدَّ فيما بعد ليشمل الزرادشتيين (المجوس) والبوذيين والهندوس، باعتبار هؤلاء جميعاً أهل مللٍ يمكن إدخالها تحت عنوان (الصابئين) الذين ذكرهم القرآن.

والتقسيم إلى مسلمين وذميين تقسيمٌ إسلاميٌّ داخليٌّ من أجل التنظيم وليس من أجل التمييز إلاّ فيما ندر، كما سبق القول. أمّا العلاقات الخارجية بين الدولة الإسلامية، والدول غير الإسلامية فقد اشتُرع لها بالممارسة ثم بالنظرية تنظيم دار الإسلام ودار الكفر أو الحرب. وهذا التنظيم اجتهاديٌّ أيضاً، ولا يتضمن تمييزاً بل هو تقريرٌ لأمرٍ واقع. فالحرب التي يصحُّ تسميتُها جهاداً هي الحربُ الدفاعية. إذ علةُ الجهاد أو الحرب المشروعة: العدوانُ أو خَوفُه، في رأي أكثرية الفقهاء المسلمين. ثم إنّه رغم التسمية بدار الحرب، فأكثر الدول خارج دار الإسلام تشملُها تنظيماتٌ أُخرى مثل دار الموادعة، ودار العهد، ودار الاستئمان؛ وهي جميعاً تعبيرٌ عن أنواع العلاقات القائمة بين تلك الدول مع الخلافة الإسلامية. وفي كل الأحوال ما توقفت التعامُلات السلمية والتجارية بين الأفراد والفئات من تلك الدُّور، وبين أهل دار الإسلام؛ حتى في حالات الحرب. وكان هؤلاء من غير المسلَّحين يُسمَّون فور دخولهم دار الإسلام: **المستأمنين**، ويستطيعون العمل والتصرف بحرية- وفي

حالات الحرب كانت لأسرى العدو وجرحاه حقوقهم المَصونة، التي نصّت عليها كتب السِّيَر والجهاد، ومن بينها عدم جواز قتلهم أو إساءة معاملتهم ولو فعل العدوّ ذلك بأسرى المسلمين، وهذه ممارساتٌ اعتبرها بعضُ العلماء المُحْدَثين معالمَ مهمةً في تطور القانون الدولي في العصور الوسيطة.



وعرَف الإسلام في عصوره الوسيطة حركاتٍ متشددةً وأُخرى منفتحة ومتسامحة، وكانت هناك جماعاتٌ اعتبرت نفسها «الفرقة الناجية»، وشكّكت في إيمان المخالفين لها في العقائد والسلوك. بيد أنّ المسلمين ما وصلوا إلى اشتراع «قانون إيمان» ذي بنودٍ تُخرج من الدين أو تكون شروطاً للدخول فيه. وتعرفُ كُتُبُ علم الكلام أو أصول الدين تدقيقاتٍ عقديةً كثيرة. لكنّ جِماع الاعتقاد مرَكّزٌ في ثلاثة أصول: التوحيد، والنبوات، واليوم الآخِر. وليست هناك هرميةٌ أو مؤسسةٌ دينيةٌ معصومة أو شبه معصومة. ولذلك يؤاخَذُ المرءُ باعترافه وإقراره وإعلانه، ولا شيءَ وراء ذلك في مسائل الإيمان والإسلام إلاّ ما بينه وبين الله. وهناك المبتدعون والعُصاة، لكنْ ليس هناك من يُصدرُ عليهم حَرْماً دينياً، وإنما هي تقاليدُ التماسُك وحُرُمات الاجتماع العادي بين الناس. وبسبب رحابة فكرة الجماعة وممارساتها، ما كثُرت الفِرَقُ الإسلامية، بل كثُرت المذاهب الفقهية أو التوجُّهات والآراء في الفروع وتعرضت بعضُ الفِرَق للضغوط؛ لكن لم تنشب حروبٌ دينيةٌ في التاريخ الإسلامي. وقد كان هناك من قال: كلُّ مجتهدٍ مُصيب، وهناك مَنْ ذهب إلى أنَّ الحقَّ في واحد. وفي كلتا الحالتين، بقيت للرأي الحرّ اعتباراته حتى في المسائل الدينية والتعبدية.

وقد فرض الفقهاءُ تعزيراتٍ على المرتدين عن الإسلام ؛ لأنهم ما أدخلوا ذلك ضمن الإكراه في الدين. بيد أنّ الأمر انتهى إلى الاستتابة أو الحبس المؤقت. ولا نعرفُ إعدامات لأسبابٍ دينيةٍ إلاّ ما لا يزيد على عدد أصابع اليدين. وهي في الواقع حالاتُ ظُلْمٍ لها عِلَلٌ غير دينية، أو أنها ناجمةٌ عن ضغوطٍ اجتماعيةٍ مُحافِظة. وقد كان هناك انسجام بين الدين والدولة في أكثر أزمنة العصور الوسيطة. لكنّ

السلطتين الدينية والسياسية لم تُمارسا في مؤسسةٍ واحدة. ثم إنّ السلطة التشريعية كانت في يد الفقهاء، وليس في يد الدولة. ولهذا فقد ظلّت الدولة الإسلامية في أكثر عصورها فوق المذاهب والفِرَق، وما استطاعت إلزامَ الناس بمذهبٍ معيَّنٍ أو عقيدةٍ معينة. وظلت المجتمعات الإسلامية مجتمعاتٍ تعددية في الأديان والمذاهب والتوجهات، واعتبرت الأكثرية ذلك أمراً طبيعياًّ؛ أخذاً من تجربة النبي ﷺ في المدينة وتجارب المسلمين في حقبة الراشدين والعصور المبكّرة. وعندما انتصر العثمانيون للمذهب الحنفي في النظام القضائي، ما اضطهدوا المذاهب الأخرى، التي ظلَّ لها قُضاتُها ومدارسُها ومُفْتوها. وظلَّ الاتجاه السائد قول الإمام الشافعي: رأيي صوابٌ يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأٌ يحتمل الصواب. وقد ظلَّ المجتمع الأهلي أو المدني قوياًّ من خلال الأَوقاف والمدارس والأصناف وجمعيات التجار والعلماء وتنظيمات المذاهب والفتيان والطرق الصوفية.

والشأن في التجربة السياسية مثل الشأن في التجربة الاجتماعية. فقد جرى تجاوُز سياسات الراشدين بالتقاليد الإمبراطورية مع تضخم الدولة وعظمتها. بيد أنَّ أحداً ما استطاع إنكار مبدأ الشورى وعدم التوريث. وتوصل علماءُ كبارٌ في مذاهب الأكثرية إلى تجاوُز شرط القُرشية في الخليفة. وظلّت المعارضةُ السياسيةُ غير المسلَّحة حقاً معتَرَفاً به. بل إنّ الفقهاء طوَّروا ذلك في وقتٍ مبكّرٍ إلى حدود القول بأنَّ المعارضين (البُغاة) الذين ينالون من دم أو مالٍ بسبب عدم الإصغاء لمطالبهم لا يُحاسَبون على ذلك بعد عودتهم للجماعة، أي أنه ليست هناك جريمةٌ سياسيةٌ باستثناء الخيانة. والخيانة نفسُها تتنوع العقوبةُ عليها بحسب الضرر الذي أَوقعه صاحبُها بالدولة أو بالأفراد.

4

شهد الاجتماعُ الإسلامي السياسي والثقافي والديني، تطورات كبرى على شتى المستويات، مثل سائر المجتمعات والثقافات التاريخية. لكنْ لا صحة للقول بأنّ هناك انحطاطاً دام عشرة أو ثمانية قرون.

وقد تغيرَّ «نظام العالَم» عبر القرن التاسع عشر، ومن بينه النظام في العالَميْن العربي والإسلامي، واللذين خضعا في الأكثر للاستعمار الأوروبي بطرائق مباشرة أو غير مباشرة. ومنذ أواخر القرن التاسع عشر أُثيرت في الدراسات الاستشراقية مسألتا: الحرب الدينية في الإسلام (الجهاد)، والحرية الدينية (العقوبات على الردة). وكانت الدولة العثمانية قد أبطلت عام 1857م بواسطة التنظيمات نظام أهل الذمة، وأحلّت محلَّه نظام المواطنة العثمانية. وكانت كل الصراعات التي خاضها المسلمون منذ مطلع القرن التاسع عشر صراعات ضدّ الاستعمار وهجماته في آسيا الوسطى والقوقاز والهند، ثم في سائر النواحي. ولذلك فقد اعتبر فقهاءُ كثيرون الكلامَ على الحرب الدينية واهياً وواهماً. ومع ذلك فقد قال كثيرون منهم بانقضاء زمن دار الحرب ودار الإسلام؛ بسبب التغيير في نظام العالَم أو النظام الدولي. بيد أنَّ الفقهاء ما تقدموا كثيراً في مسألة الردة؛ بسبب الهواجس التي خالجتهم لهجمات التبشير الذي جاء مع الاستعمار. والحقُّ أنّ الفقهاء أو كثيراً منهم يطالبون بما لا يطالب به القرآن الكريم، الذي يكرر النصَّ على الحرية الدينية، ولا يشترع عقوباتٍ دنيويةً على المرتدّ. وفي القرن العشرين التحقت مسائلُ حريات المرأة ومساواتها بالرجل، بالقضايا التي تؤخَذُ على النصوص تارةً وعلى اجتهادات الفقهاء أطواراً. وليس بالوسع الزعم أنّ أحوال المرأة المسلمة مُرْضيةٌ لسائر النواحي اليوم؛ رغم التطورات الكثيرة التي دخلت على أوضاعها وحقوقها خلال قرنٍ من الزمان.

وتنتشر منذ عقود فكرةٌ في أوساط الدارسين عن تعصب المسلمين وتشددهم وميلهم للهوية المنغلقة والمتميّزة، وظهور صورة للعالَم في أوساطهم، تعتبر أنّ هناك مؤامرةً عليهم وعلى دينهم. وقد لاحظ ذلك «برنارد لويس» المستشرق المعروف، كما لاحظه «نايبول» الروائي الترينيدادي من أصل هندي، والذي حصل على جائزة نوبل للآداب قبل سنوات. وبدأت تظهر نظرياتٌ حول أنّ التشدد والعنف بنيويٌّ في الإسلام، وأنّه لا يقولُ بالحوار، ويميل للصدام مع الثقافات والحضارات الأُخرى كما زعم هنتنغتون وغيره. وبلغ الأمر بتوماس فريدمان (الصحافي المعروف بنيويورك تايمز) حدود القول بأنّ العرب والمسلمين لا يشعرون

بالمسؤولية الإنسانية تجاه ضحايا الأصولية؛ ولو كان هناك إجماعٌ على ذلك لتوقف العنف الأصولي!

وقد ثبّتت أحداث العنف العشوائي ومآسيه في السنوات الأخيرة هذا الانطباع لدى دوائر كثيرة، وليس في الغرب فقط. وهذه الانطباعات ليست مُحِقّةً في مجموعها طبعاً، فالصراع اليومَ ليس بين الإسلام والأديان والثقافات الأخرى، بل بين «الأصوليات» كما يقول طارق علي. بيد أنّ هناك تأكيداً كبيراً على الهوية والخصوصية، لا يعني العنف والتعصب في أكثر الحالات، ولا يختلف عما يجري في الديانات والثقافات الأخرى؛ لكنه يصل في الكثير من الأحيان إلى رفض المعرفة والتعارف.

والواقعُ أنَّ الإسلام -كما المسلمين- تعرَّضَ تأويلاً وممارسةً لضغوطٍ عنيفةٍ وعاصفةٍ طَوالَ القرن العشرين. وكما تغيّر الإطاران الاجتماعي والسياسي، تغيّرَ أيضاً الإطار الثقافي والثقافي الديني. وقد ظهرت إحيائيةٌ إسلاميةٌ قويةٌ ضربت المؤسسات التقليدية، وأضعفت تحركات الإصلاح بحجة مكافحة التغريب. وسادت على مدى نصف قرنٍ ثقافةٌ دينيةٌ مُضادةٌ للكثير من تطورات العصر، أنتجت رؤيةً أُخرى للعالَم. ووسط هذا الثَوَران والمخاض الكبير ما أمكن للإسلام عبر علمائه التقليديين أو الجدد الاستيعابُ والاستجابة والتفاعل بالقدر المُلائم. ولذلك فقد بدا المسلمون في قضايا التسامُح والانفتاح ومُعاصرة العالم إمّا جامدين وعاجزين إذا كانوا تقليديين؛ وإمّا مُعادين وعَدَميين إذا كانوا إحيائيين أو أُصوليين.

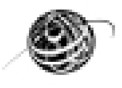
وهكذا ففي الوقت الذي كانت فيه النزعة الإنسانوية تُنجز بعد الحرب الثانية ميثاق الأُمم المتحدة، والإعلان العالمِيَّ لحقوق الإنسان - كان الإحيائيون الإسلاميون يُقْبلون على مجادلتها باعتبار قولها بالحقّ الطبيعي، بينما يقولون هم بالتكليف الإلهي! وفي الوقت الذي كانت فيه الكنائس المسيحية الكبرى تُنجزُ سلاماً فيما بينها، ومع عالَم الأديان والمذاهب والأزمنة الجديدة بالحديث عن إمكان نجاة غير المسيحيين في الآخرة مع استمرار التجاذُب والصراع على «أرواح المؤمنين» تحت السطح طبعاً - كان الإسلاميون ينهمكون في خصومات لا تنتهي

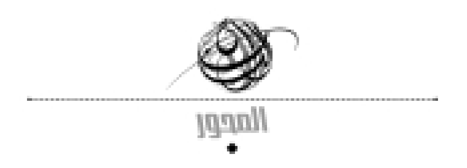
حول دقائق العقيدة ومقتضياتها؛ مما دفع الروائي اللبناني المعروف أمين معلوف في كتابه: «الهويات القاتلة» للذهاب إلى أنّ المسلمين كانوا منفتحين في العصور الوسطى وهم اليوم يتشددون، بينما المسيحيون المتشددون في العصور الوسطى هم اليوم متسامحون.

انتهت التجربة الإسلامية التاريخية بحسناتها وسلبياتها. ونحن نخوض غمار مخاض كبيرٍ جوهرُهُ ضرورة التلاؤم مع قيم العالَم ومنجزاته. وفي هذا الأمر لا بدّ من توافرٍ الوعي والإرادة، المؤسَّسين على المعرفة بتاريخنا وبالعالَم المعاصر.

ليس من حقّ أحدٍ أن يطلب منا التخلّي عن ثوابتنا أو حتى القول بنسْبية الحقيقة. بل المطلوبُ منا تطبيق منهج «التعارُف» القرآني، الأقرب من التسامح إلى طبيعة الإسلام. والتعارُف هو المعرفةُ المتبادَلة، وهو الاعترافُ المتبادَل بالحقّ في الاختلاف: (ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك، ولذلك خلقهم). وهذا الحقّ لا يمكن أن ينبني إلاّ على المعرفة، والتعارُف، وأن نعيشَ عصرنا وعاَلَمنا. ولا خشية على الهوية والانتماء من الانفتاح ؛ لأنّ الهوية المنفتحة والمتجددة هي الباقية. ولا واصلَ بين الثوابت والمتغيرات غير منهج التعارُف.

* * *





النقاش الأول في التسامح والتعصب في الفكر العربي الحديث

جابر عصفور (*)

يبدو أن العلاقة بين مفهومي التسامح والتعصب ليست علاقة تضاد حدي فحسب، وذلك بما يجعل من حضور أحدهما نفياً لحضور الآخر ، وإنما هي علاقة تولّد في بُعدٍ من أبعادها الذي يتجاور فيه التضاد والتولد؛ لكن من منظور التعاقب السببي الذي يغدو به غياب التسامح، وهيمنة التعصب إلى درجة الكارثة باعثاً جذريّاً على البحث عن نقيضه الذي يغدو ترياقاً له، ووسيلةً حاسمةً في المقاومة والمواجهة وعلاج الآثار التدميرية على السواء. وقد تعلمنا من المتحمسين للجدلية التاريخية أن كل ظاهرة تنطوي على نقيضها، وأن اللحظات التاريخية المعتمة، أو حتى حالكة الظلمة، لا تخلو من بصيص ضئيل من الضوء الذي ينفذ عبر الثغرات، ويؤكد حضوره كالأمر الذي يطرحه مبدأ الرغبة في وسط السطوة القاهرة القمعية لمبدأ الواقع. ومعروفٌ تاريخيّاً أمر الحروب الدينية التي ترتبت على حركات الإصلاح الديني في أوروبا، وما اقترنت به هذه الحركات من تعددية مذهبية ، أفضى التعصب إلى كوارث دفعت على التفكير في مواجهة لها، والبحث عن خلاص من آثارها المدمرة التي حفرت حضورها الدامي في الوعي الأوروبي في القرن الخامس عشر. وكان مفهوم «التسامح» نتيجةً لهذا الحضور الدامي ومواجهةً له، مواجهة بدأت بسيطة ، مهمشة، مقموعة ، لكنها لم تلبث بفعل التراكم

(*) مفكر وأكاديمي من مصر.

والإلحاح أن تحولت إلى حركة فكرية، بدأت من المعتقد الديني، وبسبب الصراعات المقترنة بتأويلاته وفهم نصوصه، ولكنها لم تقتصر عليه، أو تنحصر في مداره المغلق. –ففارقته إلى غيره من مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والإبداعية . وكانت النتيجة انتقال المفهوم من مرحلة النشأة الدينية التي انبسطت عبر القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى التطور والشيوع الأوسع في المرحلة المدنية لمفهوم التسامح الذي انطلق من القرن الثامن عشر، متلازماً مع الدعوات الليبرالية والأحلام الديمقراطية المقترنة بصعود الطبقة الوسطى من ناحية، وازدهار حركة الأنوار فيما يعرف بعصر العقل من ناحية ثانية، وسعْي الفلاسفة والمفكرين الدائب إلى تأسيس الدولة المدنية، المستقلة تماماً عن الدولة الدينية والسلطة الدينية على السواء، والقائمة على مبدأ الفصل بين السلطات واحترام التعددية التي يلزم عنها حق الاختلاف . وفي الوقت نفسه، مبدأ تداول السلطة وتدوير النخب. وهو المبدأ الذي لم ينطلق تنفيذه إلا مع ترسخ الممارسات الديمقراطية ، والاستقلال الكامل عن السلطة الدينية ، خصوصاً في توجهها المذهبي الذي لا يخلو التعصب له من قمع المغايرة.

وقد حدث في تاريخنا الحديث بعض ما يشبه التاريخ الأوروبي لانبثاق مفهوم التسامح والحركات المقترنة به، سواء في الازدواج الذي ينطوي على التداخل الذي يصل بين المرحلة الدينية والمرحلة المدنية للمفهوم، أو التمييز الأخير الذي جعل المفهوم قيمة إنسانية أساسية، لا سبيل إلى تأسيس العالم الحديث وتأصيل وجوده دونها. وإذا كانت المرحلة المدنية تدين للحضور الفكري لأمثال جون ستيوارت مل، وإلى التأصيلات النظرية لأمثال كارل بوبر الذي جعل التسامح علامة المجتمع المفتوح وقانونه المعرفي الأول ، وجعل التعصب أول أعداء المجتمع المفتوح والقانون القمعي للمجتمع المغلق الذي ينبني على الدمج والتشابه، ويرفض الاختلاف والتنوع والتعدد. وإذا كانت الكلمة الإنجليزية Toleration لا تزال تحمل الملامح الدلالية للمرحلة الأولى الدينية للمفهوم، فتميل دلالتها إلى التخصيص الذي يقترن بالسياسات الدينية، وعلاقة الأديان واحدها بالآخر . بل علاقة المذاهب الدينية المتصارعة أو المتباينة داخل الدين الواحد، ومن منظور تباين التأويل النصي، واختلاف التقعيد الفقهي والأصولي،

أقول: إذا كانت كلمة Toleration تحمل سمات التخصيص المقترنة بالتأصيل الديني الأول للمفهوم، في تعاقب الدلالات المتراكمة حوله والملازمة له – فإن كلمة Tolerance تحمل دلالة العموم المقترنة بالمرحلة المدنية اللاحقة للمفهوم، والتي تضم – إلى جانب الدلالة الدينية– الدلالة السياسية والدلالة الاجتماعية والدلالة الثقافية، وذلك في جماع الدلالات التي تدور في فلك العموم الذي يجعل من كلمة Tolerance دالة على اللين والمرونة والمسامحة والتساهل وتقبّل الآخر، واحترام الاختلاف بوصفه الأصل الطبيعي للعلاقة بين الكائنات والظواهر والمواطنين والمواطنات، فضلاً عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم التي ينبغي أن تكون موازيةً للعلاقة بين تيارات الفكر والإبداع ومذاهب المجتمع وفئاته وأحزاب السياسة ومصالحها وإبداعات الفنون وأنواعها وأجناسها داخل تياراتها التي تؤسسها ثقافة الاختلاف وتأصلها .ويبدو أن شيوع دلالة العموم من ناحية، فضلاً عن تزايد الوعي الإنساني بكوارث التعصب التي أدّت إلى حروب طاحنة على المستويات الكونية والقومية والوطنية، جنباً إلى جنب تصاعد أشكال التمييز السياسي والعرقي والاجتماعي، وقد أدى ذلك كلُّه إلى اهتمام اليونسكو بمفهوم التسامح بصفته قيمة إنسانية لا بد من تأكيدها في مواجهة كوارث التعصب العالمية. ولذلك أوصت اليونسكو من طريق خبرائها ومؤتمراتها، وقبلت التوصية الأمم المتحدة التي دعت إلى أن يكون عام 1995م عاماً للتسامح على امتداد الكرة الأرضية ، الأمر الذي كان يعني التزام الدول الأعضاء في هذه المنظمة الدولية بإقامة المؤتمرات وإعداد الكتب والأبحاث عن مفهوم التسامح والترويج له، وجعله منطلقاً لزمن واعد من العلاقات الإنسانية في جوانبها المتصارعة سياسياً واجماعياً ودينياً وثقافياً، وفي مؤسساتها الإيديولوجية والمعرفية والإعلامية.

وقد ترحَّلَ المفهوم من الدائرة الصغرى لخصوص الدلالة إلى الدائرة الكبرى لاتساعها في ثقافتنا العربية الحديثة، فبدأ في الدوائر الدينية، خصوصاً المسيحية في لبنان، بصفته سبيلاً فكرياً لمواجهة كوارث التعصب الديني ومذابح الفتن الطائفية التي دفعت رواد الاستنارة العربية إلى الثورة عليها، والتمرد على دعاتها في كل مدار مغلق اقترن به التعصب. وقد بدأ تبلور مفهوم التسامح في سياقاته الحديثة بسبب ما كتبه فرح أنطون عن ابن رشد في مجلة «الجامعة» حيث أشار إلى بعض

أشكال التعصب الديني التي شهدها التاريخ الإسلامي، مقرونة بالتعصب الفكري الذي أدى إلى إيذاء المفكرين المغايرين في التوجه العقلاني، خصوصاً من المؤمنين بحرية التفكير العقلي في المغايرة الجذرية والاجتهاد المختلف غير المسبوق. وكان واضحاً أن الذي دفع فرح أنطون إلى الإفاضة في الحديث عن أشكال التعصب الإسلامية هو المحنة التي عانى منها ابن رشد، والإيذاء الذي ناله من السلطة السياسية التي تحالف استبدادها مع التعصب الديني لأهل النقل والتقليد الذين طاردوا الفلاسفة والفلسفة ، ولم يترددوا في حرق الكتب المغايرة والمخالفة، وذلك في السياق التاريخي الذي شهد حرق كتب الإمام الغزالي على رغم أشعريته الوسطية.

وقد قام محمد رشيد رضا بتحريض أستاذه الإمام على الرد على أفكار فرح أنطون، والدفاع عن الإسلام بوصفه «دين العلم والمدنية». وأدت ردود الإمام عبده إلى تعقيبات من فرح أنطون، وذلك في واحدة من أهمّ المناظرات الفكرية وأكثرها عمقاً في تاريخنا الحديث. وبالطبع لم يتخلف رشيد رضا عن الإسهام في هذه المناظرة ، ولكن بما يكشف للأسف عن أفق فكري أكثر ضيقاً من أفق أستاذه الإمام الذي أعانه على إنشاء مجلة «المنار» التي ظلت نقيضاً فكريّاً لمجلة «الجامعة». وظل التضاد بين المجلتين تضاداً بين التسامح والتعصب، خصوصاً بعد أن سفرت «المنار» عن وجهها الذي تزايدت محافظته بعد وفاة الإمام محمد عبده وتحوّل المناخات السياسية والفكرية، وهي المناخات التي وقفت فيها «المنار» خصماً لدوداً لأفكار الحداثة والتجديد الذي اقترن بالجامعة المصرية الوليدة. ولذلك لم يكن من المستغرب أن تبدأ «المنار» الحملة على كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وتطالب بعقاب المؤلف على أفكاره، وإسقاط الشهادة الأزهرية عنه، وفصله من منصبه. ولم تكتف «المنار» بذلك ، بل واصلت الحملة نفسها على طه حسين عندما أصدر كتابه «في الشعر الجاهلي» سنة 1926م ، ولم تنفصل هذه الحملة عن دعوة صاحب «المنار» إلى إحياء فكرة الخلافة، والاحتفاء بتحالف الأسرة السعودية مع الحركة الوهابية. وفي الوقت نفسه، كان المصطلح تأكيداً للحضور الواعد للدولة المدنية التي تنبني على عقد اجتماعي ونسق دستوري يجمع ما بين الديانات المختلفة والمعتقدات المتباينة

من دون تمييز أو تفرقة، وذلك على أساس من المواطنة التي تعني المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات من دون تمييز على أساس من دين أو مذهب أو طائفة، أو عرف، أو فئة اجتماعية، أو ثروة ، أو قبيلة.. إلخ.

كان فرح أنطون أول من عرف بين رواد الاستنارة اهتماماً بالموضوع، وأكثرهم مقاربةً لمفهوم التسامح، في دائرتي الخصوص والعموم. ولم يكتف هذا الرائد الذي لا يزال مجهولاً في ثقافتنا العربية بالتأسيس النظري لهذا المفهوم، بل حاول إشاعته من خلال رموز الفن الأدبي وتمثيلات القص الروائي. ولذلك كانت روايته «أورشليم الجديدة» أو «فتح العرب لبيت المقدس» تمثيلاً كنائياً لمفهوم التسامح وإعادة قراءة لأحداث التاريخ من خلاله، خصوصاً في المدارات الدينية. لم تفترق رواية «الدين والعلم والمال» عن«أورشليم الجديدة» في التمثيل لأفكار التسامح والبحث عن رموز إبداعية لها . وقد اقترن الدافع المباشر لكتابة هاتين الروايتين، تحديداً ، بسياقات الصراع الفكري الذي شهده مطلع القرن الماضي. وجمعت أطرافه بين فرح أنطون الذي هاجر إلى مدينة الإسكندرية كما فعل أمثاله من مثقفي الشام الذين تركوه فراراً من الاضطهاد الديني، بحثاً عن مناخ أكثر رحابة وتسامحاً، وقد أسس فرح أنطون مجلته «الجامعة» في الإسكندرية ، وجعل منها منبراً للدعوة الجذرية إلى دولة مدنية حديثة، مستقلة عن أية سلطة لاهوتية، ويتمتع فيها الجميع بحقوق المواطنة التي يلزم عنها حق الاختلاف واحترامه على كل المستويات .
أما الطرف الثاني للصراع فضم محمد عبده مفتي الديار المصرية في ذلك الوقت، في السنوت السابقة على وفاته سنة 1905م، ومعه تلميذه محمد رشيد رضا الذي هاجر إلى الإسكندرية من مدينة طرابلس التي هاجر منها فرح أنطون، واستقر الثاني في الإسكندرية، حيث الأفق المفتوح للتنوع الديني والتعدد الثقافي والتباين العرقي، بينما اتجه الثاني – محمد رشيد رضا – إلى القاهرة ، حيث مركز السلطة الدينية، ورمزها الأزهر، والذي تمثّل أيضاً في شخص المفتي الذي كان نموذجاً معبرّاً للاستنارة الدينية والفكرية، وداعية غير مباشر لأفكاره الإصلاحية.

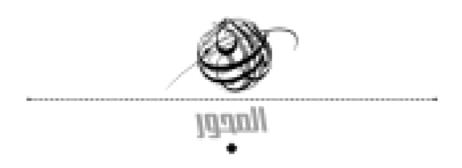
وقد شهدت السنوات الأولى من القرن العشرين المعركة الأولى حول مفهوم التسامح الذي دافع عنه فرح أنطون الذي اختار كلمة «التساهل» مقابلاً للأصل الإنكليزي الذي قرأ عنه من خلال أهم فلاسفته في مرحلتيه: الدينية والمدنية .

ويعرِّف الرجل المفهوم الجديد بأنه السياسة التي يتجمل بها المرء في التعامل مع ما لا يوافق عليه، ويتقبل حضوره بوصفه- أولاً- حقاً من حقوق الاختلاف ، وبوصفه – ثانياً – ركناً أساسياً من ممارسة الحرية التي ينبني عليها معنى المواطنة في الدولة المدنية الحديثة. ويشير أنطون إلى المعنى الديني للمفهوم ، مؤكداً أنه يشير إلى التساهل الديني الذي يعني أن الإنسان ينبغي ألاّ يدين أخاه الإنسان على أساس من المعتقد الديني ، فهذا المعتقد علاقة خاصة بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله يشرق بشمسه على الأشرار والأخيار، المتدينين وغير المتدينين – فيجب على الإنسان أن يتشبه به ، ولا يضيق على غيره لكون اعتقاده مخالفاً لمعتقده ، فليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه أيّاً كان لأنه يوجد من حيث هو إنسان فحسب، بعيداً عن صفة الدين التي تقع في دائرة اختيار الإنسان الذي ليس من حق أحد الحجر على حريته.

ولا يمكن للتساهل أو التسامح، هذا في نظر أنطون، أن يوجد بهذا المعنى إلا في دولة تفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. وهي دولة تقترن بأربعة مبادئ ملازمة لمفهوم التسامح: أولها أن التسامح لا يوجد، أو يتأسس من حيث هو ممارسة معرفية واجتماعية ودينية حرة ، إلا في الدولة المدنية التي تقوم على احترام الأديان في تنوعها، وعدم التدخل فيها. وثانيها أن السلطة الدينية لا تقدر على التساهل بحكم طبيعتها البشرية التي لا يمكن فصلها عن الأهواء والمصالح، ولأنها تنبني على التعصب، معتقدة اعتقاداً جازماً أنها على الحق وغيرها على الباطل ، الأمر الذي ينتهي إلى التمييز بين المواطنين . ويتصل المبدأ الثالث بالحرية من حيث هي حق طبيعي للإنسان يتجلّى في أن يعتقد أو لا يعتقد ما يشاء، وأن اعتقاده أو عدم اعتقاده الديني لا علاقة له به من حيث هو مواطن. ويقترن المبدأ الرابع بأثر التسامح في تقدم المعرفة ، خصوصاً من حيث هو تقبل الاجتهادات المخالفة، واحترام لكل محاولة للخروج على المتعارف عليه بما يؤسس لقيم الاختلاف والتنوع المعرفي الخلاّق.







وجوه الهوية الوطنية وأبعادها
موقع الجاليات الإسلامية في أوروبا

بيتر إيدنبرغ(◆)

إنّ الموضوع الذي نبحثه هو موضوعٌ بالغ الحساسية، إذ يقعُ، كما يمكن لنا أن نزعُم، في قلب النقاش الأوروبي العامّ. وسأُركّز الكتابة على بلدي، في هولندا. ولستُ أُعلّل هذا التركيز بأنني أعرف الموضوع وأعيشُهُ في هولندا فقط؛ بل لأننا في مملكة هولندا في مرحلةٍ حسّاسةٍ جداً من مراحل الحوارات والتقاطعات والتحولات، والتي تسبّب فيها حادثان اثنان بارزان؛ سمع بهما ولا شكّ كثيرٌ من العرب والمسلمين.

الحادث الأول: مقتل الصحافي الهولندي تيوفان كوخ في 2 نوفمبر عام 2004م بأمستردام، والذي أحدث صدمةً كبيرةً، ليس لدى الهولنديين بعامةٍ وحسب؛ بل ولدى المسلمين من بينهم والمقيمين بين ظهرانيهم. فقد انتشرت المخاوف بأن يدفع ذلك إلى تقوية الأفكار المسبقة والمشاعر السلبية ضد المسلمين بالذات. وليس بالوسع الإنكار أنّ هذا الحادث أثار تلك الأحاسيس بالفعل. لكنْ من جهةٍ أُخرى، ينبغي أن يكونَ واضحاً أنّ الأكثرية الساحقة من الهولنديين، وخاصة السلطات، أعرضت عن القيام بردود فعلٍ سلبيةٍ، بل حاولت أن تجنّب المسلمين

◆ المدير التنفيذي لمعهد الحوار الدولي بهولندا .

والعرب أيَّ شيءٍ من ذلك.

أما الَحَدثُ الآخرُ الذي ترك تأثيراتٍ عميقةً في الوعي والواقع فهو الاستفتاء الذي جرى في هولندا على الدستور الأوروبي. ويمكن القول بأنّ النتائج السلبية للاستفتاء فاجأت كثيرين بداخل هولندا وخارجها. والعلةُ الأولى للتفاجؤ أن الهولنديين معتبَرون من بين الآَباء المؤسسين للفكرة الأوروبية وللاتحاد الأوروبي. وقد ذهب محللون سياسيون وثقافيون إلى أنّ مسار عمليات الاندماج الأوروبي، صارت همّاً مقيماً للنُّخَب السياسية في أمستردام وبروكسل. إذ ما تزال تلك النخب في قلب التقييم للاندماجات ونتائجها وتأثيراتها واتجاهاتها، ومن ضمن ذلك الأفكار الأساسية للأوروبيين من وراء السوق والاتحاد وما أدت إليه. والذي يجعل هذا الأمر مهماً بالنسبة لنا تلك العلاقة التي يبدو أنها قائمة بين الاندماج الأوروبي، واندماج الأقلية المسلمة في المجتمع الهولندي، فالتحفظات من الجهتين تبدو وجوهاً للظاهرة نفسِها: المساعي للحفاظ على الهوية الوطنية، وأُريدُ هنا أن أعترف بأنّ الفكرة القائلة بتأثير الأقليات على صعود مشاعر الحرص على الهوية الوطنية بشكلٍ عامّ - ما خطرت ببالي إلاّ في الآَونة الأخيرة. فقد تحدثتُ إلى بعض الأصدقاء العرب والمسلمين مؤخراً، وخاصةً في مؤتمر «المسؤولية الجماعية في العالم العربي» في سياق سلسلة المؤتمرات العربية/ الأوروبية عن الديمقراطية.

وقد نبّهني أحد أولئك الأصدقاء إلى التعددية الموجودة بعُمان منذ زمنٍ طويل، بين السكان الأصليين من جهة، والمهاجرين إلى عُمان في القرنين الأخيرين من الخارج. وقد دفعت هذه الظاهرة في عُمان وغيرها من بلدان الخليج إلى سياساتٍ متشددة بعض الشيء فيما يتعلق بقوانين الهجرة أو الإقامة الدائمة. والعامل الرئيسيُّ المؤثّر في ذلك أنه بدون سياساتٍ محدَّدة؛ فإنّ الهوية الوطنية سوف تكون مهدَّدةً بموجات الهجرة الكبيرة. وقد فتح ذلك عيوني على تلك المسألة، ورأيتُ فيها ظاهرةً مُوازيةً لما يحدث في أوروبا في العقدين الأخيرين.

إنّ الذي أراه أنّ هذه التطورات المتوازية، ينبغي وَضْعُها في سياقٍ أوسع هو سياقُ عمليات الهجرة والانتقال الدائري حول العالم، والتي يمكن اعتبارُها ظاهرةً عالمية أيضاً. وردود الفعل هذه يمكنُ أن نشخّصها بأنها محاولاتٌ أو مَساعٍ من أجل حفظ الهوية الوطنية الذاتية. وفي أوروبا اعتدْنا على فهم تلك القضايا والمسائل تحت مصطلح: مشكلات الأقليات. ومقولتي هنا أنّ فهم قضايا الهجرة تحت عنوان: «الهوية الوطنية» أفضل بكثيرٍ أو لنقل : إنها أصحُّ في التشخيص. وأسبابي لذلك تتلخصُ على النحو الآتي:

أولاً: رغم الاتفاق على أنّ «الأقلية» لا يصحُّ فهمُها عددياً؛ فإنّ هذا المصطَلَحَ ما يزالُ مصدراً لسوء الفهم وبالذات خارج البلدان الغربية.

ثانياً: إنّ مصطلح «الأقلية» يؤدي إلى ارتباطاتٍ ذات طبيعةٍ أبويةٍ أو تسلطية.

ثالثاً: ومصطلح «الأقلية» يميلُ إلى وضع المسؤولية على الأكثرية تارةً وعلى الأقلية ذاتها تارةً أُخرى.

رابعاً: فهم الأمر على أنه أقلية وأكثرية يتجاهل مشكلاتٍ واقعةً على عاتق أفرادٍ أو فئاتٍ من الأكثرية.

خامساً: وفهم الأمر أخيراً على هذا النحو يؤدي إلى نتائج سطحيةٍ فيما يتعلق بمفهوم «الاندماج».

ولا شك أنّ هناك مسائل أُخرى في الاندماج الأوروبي، غير العلاقة السالبة بين النفور المفاجئ من الاندماج، وتزايُد عدد العرب والمسلمين في القارة القديمة. وما أعنيه بذلك مسألة طلب تركيا الانضمام إلى الاتحاد. فبعد الاستفتاءين السلبيين في فرنسا وهولندا ازداد عدد المعارضين للدخول التركي إلى الاتحاد الأوروبي. وهذا يعني من جديد أنّ الانطباع الذاهب إلى أنّ مخاوف الاندماج والاستيعاب ترابطٌ بين المسألة، وبين إقبال العرب والمسلمين على محاولة الدخول والاندماج، سواء كدول أو كمجموعات وأفراد. وقد تردد في السنوات الأخيرة ادعاءٌ مفادُهُ أن الدخول التركيَّ إلى السوق والاتحاد يتهدد الطابع المسيحي للقارة؛ لأنّ تركيا تنتمي لحضارةٍ غريبةٍ عن أوروبا هي الحضارةُ الإسلامية. وينبغي ألاّ نفهم ذلك فهماً دينياً، فالدول الأوروبية كلُّها

علمانية تفصلُ الدين عن الدولة، ولا أحسبُ أنّ أوروبا سيجفوها النوم من أجل الحفاظ على الهوية المسيحية للقارة. إنما الذي أعتقدُهُ أنّ الحديث عن مسيحية أوروبا تعبيرٌ أكثر عن الخوف على الهوية الوطنية، لكنه اتخذ هذه المرة صبغةً أوربيةً شاملة.

وينبغي ألاّ ننسى مسألةً ثالثةً مهمةً، لها علاقةٌ بالأمرين: مشكلات المسلمين بأوروبا، والاندماج الأوروبي. وأعني بتلك المسألة الطرائق التي ينبغي سلوكها للتعامل مع التهديدات الإرهابية.

إنّ إحدى نتائج الهجرة والانتقال والتوطُّن تحولت إلى ظاهرة عالمية، ويمكن القول بأنّ بلدان الهجرة ستُصبحُ هي القاعدة، وليس الاستثناء. ولنجرّب، كتمرين ذهني، التفكير في هولندا بوصفها بلداً من بلدان الهجرة. وهذا التمرين يمكن أن يكونَ مفيداً لأنه يدفعُنا للتطلع إلى بلدان الهجرة العريقة مثل الولايات المتحدة وكندا للإفادة من تجربتها، ومعرفة الحلول التي توصلت إليها لمشكلات المهاجرين، أو أنها ما تزال تسعى وتعمل للتفهم والاستيعاب والتطوير. وعلى سبيل المثال، يمكن أن نتعلم منهم أنّ الاندماجَ لا يعني الذوبان أو الابتلاع. ففي البلدان الأوروبية اليومَ ميلٌ متعاظمٌ لإنكار الخلفيات المختلفة والأصول المتباينة للمهاجرين، واعتبارها أموراً تستحق الاهتمام والانتباه والتفهم. فالاندماجُ يفترضُ المعرفة والفهم، لكي يصبح ممكناً في بلاد الهجرة الجديدة. وما أريد التوصل إليه أنه في بلدان الهجرة مثل الولايات المتحدة وكندا هناك تقديرٌ أكبر وتفهُّم أعمق للأُصول وللاختلافات والتبايُنات في الهوية. وإنه لأمرٌ معبِّرٌ ما ظهر في صُوَر يوم الاستقلال الأميركي، والذي كان من حَمَلةِ أعلامه أميركيون من أصلٍ تركي. فالانتماءُ الجديد والكامل لا يشترطُ إلغاء أو إذابة الهوية الأصلية. ثم إنّ هذا التركيَّ الأصول سُرعان ما يندمجُ في المعنى الأميركي العامّ للوطنية.

وهناك قضايا أُخرى يمكن أن تُثار إذا اعتبرنا هولندا أو ألمانيا أو الدانمارك بلد هجرةٍ وتوطُّن. ومن تلك القضايا ما اتّصل منها بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية ضمن حاجات المجتمع وضروراته. وهذه الحجج تكسبُ تدريجياً أرضيةً مهمة؛

وهي تتناقضُ مع الشعارات الشعبوية القائلة: هولندا مزدحمة أو ممتلئة ممتئلة! هولندا ليست ممتلئة، تماماً مثلما نقول: إنّ ماليزيا أو هونغ كونغ ليست أكثر ازدحاماً من سنغافورة أو الصين. تصبح البلاد ممتلئة، عندما يصبح مجيء المهاجرين إليها سبيلاً للفوضى أو البطالة الكبيرة. ومن جهةٍ أخرى؛ فإنّ هؤلاء المهاجرين يجدّدون شباب المجتمع الهولندي الذي بدأ يتجه للشيخوخة بسبب الضآلة في عدد المواليد الجدد.

ولا علاقة قطعاً للإرهاب بالازدحام. فالإرهابيون يشكّلون تحدياً للقانون والنظم حيثما ظهروا ومن أي مكانٍ أتوا. ولا نستطيع الآن أن ننكر وجودَ نوعٍ من التقارُب أو التماهي بين الإرهاب والإسلام المتطرف. ولا يحتاج الأمر إلى الإيضاح هنا، أنّ هذا النوعَ من العنف لا يُمارسُ ضد الغربيين فقط؛ بل يُمارَسُ أيضاً ضد الدول والبلدان الإسلامية، وضدّ أفرادٍ وجماعاتٍ من العرب والمسلمين. ولأنّ التطرف الإسلاميّ يجدُ جاذبيةً خاصةً لدى بعض الشبان المسلمين في بلدان الهجرة الأوروبية؛ فإننا مُواجَهون فعلاً بإحدى قضايا الاندماج ومُشكلاته. وفي هذه الحالة، ليست المشكلة في التناقُض بين الهوية الأصلية، وهوية البلاد التي يُهاجرُ إليها المسلمون، بل إنّ التناقُض في هذه الحالة مع النظام العامّ، ومن طريق أيديولوجيا إطلاقية لا تَدَعُ مجالاً للرؤى والآراء الأخرى.

إنّ السببَ الذي نفضّل من أجله أن نتحدث عن وجوه وأبعاد «الهوية الوطنية» يتلخَّصُ في العوامل الآتية:

1- في الزمن الحاضر المتميّز بهجراتٍ كثيفةٍ وواسعة، تتعدد الهويات والانتماءات المترابطة والمتشابكة، بحيث يمكن اعتبار ذلك من خصائص العصر. وفي حالاتٍ عديدةٍ لا يقتصر الأمر على التشابك والتفاوت بين الهوية الأصلية وهوية الوطن الجديد؛ بل هناك الهويات الإثنية الخاصة ذات الطموح الوطني مثل حالة الأكراد.

2- إنّ هذه البنية شهدت تطوراتٍ خلال المرحلة الماضية. ويمكن الذهاب إلى أنّ الهوية الوطنية التاريخية أو الماضية تشكّل أساساً للهوية الحاضرة. وبهذا

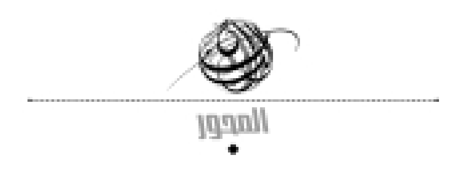
المعنى فإنّ الهوية الأصلية بالنسبة للمهاجر ذات أهميةٍ كبرى. لكنْ ليس من الضروري أن تتضارب الهويتان أو تتناقضا. بل يكون على المهاجر أن يتقبل نتائج الهوية الجديدة، وأن يحاول استيعابها في قلب هويته القديمة. ونحن نتحدث كلَّ الوقت عن الهوية الوطنية، وليس عن الهوية الثقافية.

3- إنّ الهوية الوطنية هي في الأساس هويةٌ سياسية. وبذلك فالهوية الجديدة تعني المشاركة في الدولة الوطنية بقبول سلطاتها المشروعة. وهذا التلاؤم هو حجر الأساس في الاندماج أو التناسُق بين العوامل القديمة والجديدة. وهذا لا يعني أنّ علينا اعتبار هذه الهوية أمرٌ ثابت، بل هي قابلةٌ للتبادل والتعديل، سواءٌ الهوية الجديدة أو الهوية الأصلية.

إن على القُدامى والقادمين الجُدُد إلى الهوية الإقبال على مواجهة التحديات الجديدة من أجل خلق هوية وطنية مؤسَّسة على العدالة.

* * *





التعددية في الشرق الأوسط
مقاربة تاريخية

شفيق محسن(٭)

إن القضية الإنسانية الكبرى المطروحة بقوة هي: كيف كانت العلاقات الإنسانية في ظل المجتمعات التي كانت تضم أعداداً كبيرة من شعوب تنتمي إلى أصول دينية وإثنية مختلفة؟ المحطة الأولى هي الإغريق و البرابرة: كل من هو غير إغريقي فهو بربري. روما الوثنية تجاوزت الدول - المدن اليونانية في كبريائها وازدرائها للعالم المحيط بحدودها.

بالنسبة للمواطن الروماني: البربري هو رجل يتكلم لغة غير مفهومة، ومن ثم فهو ينتمي إلى حضارة بدائية. ومع زوال الإمبراطورية الرومانية الوثنية ظهرت الإمبراطوريات الكبرى القائمة على الأسس الدينية سواء في الشرق أو في الغرب. في ظل هذه الإمبراطوريات كل عنصر لا ينتمي إلى المجموعة المسيطرة ، مهما كانت طبقتها ، يتعرض إلى اضطهاد نفسي- ديني يقارب حد الاحتقار: غوييم عند اليهود؛ هرطوقي عند المسيحيين و كافر عند المسلمين[1].

بيزنطية: المسيحية الشرقية

الواقع أن انتشار الدين الإسلامي واستقراره في الشرق لا يمكن فهمه دون إضفاء بعض الإضاءات حول التاريخ القديم للمسيحية الشرقية قبل عهد

٭ كاتب وأستاذ أكاديمي من لبنان.

الإمبراطور قسطنطين، الإمبراطورية الرومانية هي إمبراطورية وثنية؛ في عهده أصبحت إمبراطورية مسيحية. وتعتبر الإمبراطورية بيزنطية حين نقل الإمبراطور قسطنطين عام 330م مقر عاصمة الإمبراطورية الرومانية المسيحية من مدينة روما إلى مدينة القسطنطينية[2]، حيث بقي الإمبراطور حتى عام 1453م، تاريخ سقوط العاصمة البيزنطية بيد محمد الفاتح العثماني، يعرف باسم إمبراطور الروم. و كما في سائر أجزاء الإمبراطورية البيزنطية انتشرت الديانة المسيحية في آسيا؛ في الجزيرة العربية، بلاد ما بين النهرين، فارس، أرمينيا وسوريا، حيث يتمتع سكان هذه المناطق بولاءات وأمزجة واستعدادات فكرية مختلفة. إن الفكر الثاقب والمتحرك لسكان هذه المناطق جعل منها مرتعاً للهرطقات الأكثر تعقيداً في تاريخ الكنيسة المسيحية.

الهرطقة : البدع الدينية

منذ البداية، أقدمت الامبراطورية البيزنطية على تحديد مبادئ الإيمان المسيحي في دستور موحّد، عرف باسم الإيمان الأرثوذكسي أي «القويم»، وذلك في المجمع المسكوني الأول الذي عقد في مدينة نيقية (اليوم في تركيا) عام 325م [3]. المجمع المسكوني الثاني المنعقد عام 431م أقرّ بأن المسيح هو شخص واحد [4]. المجمع المسكوني الثالث [5] عقد عام 449م وأقرّ بأن المسيح هو شخص واحد و ذو طبيعة واحدة. أما المجمع المسكوني الرابع [6]، الذي عقد في خلقيدونية عام 451م، فقد ألغى مقررات المجمعين السابقين و حكم بأن على المسيحيين أن يعترفوا بطبيعتين للسيد المسيح؛ واحدة إلهيّة والأخرى بشريّة. ظلّ أقباط مصر و يعاقبة الشام وأتباع الكنيسة الغريغورية في أرمينيا، على إيمانهم بأن المسيح إله في الأساس، وصارت روما وبيزنطية تنظران إليهم على أنهم «مونوفيزيون» أي هراطقة من أتباع «بدعة الطبيعة الواحدة». المجمع السادس، المنعقد في القسطنطينية عام 680م، أكد أن للمسيح طبيعتين إضافة إلى مشيئتين و قدرتين، ووصم كل من رفض القبول بهذا الحكم بأنه «مونوتيلي» أي هرطوقي على «بدعة المشيئة الواحدة»[7].

الانشقاقات

من أهم النتائج المترتبة على مجمعي خلقيدونية والقسطنطينية أن أصبح بطريرك الإسكندرية، منذ منتصف القرن الخامس، الحاكم الفعلي لمصر. وهذا ما حصل أيضا في أرمينيا الغريغورية وبلاد ما بين النهرين النسطورية. أما في سوريا فقد أصبحت المسيحية تتألف من طوائف مختلفة، بعضها يتبع الأرثوذوكسية البيزنطية، وهؤلاء يعرفون باسم الملكيين أي أتباع الإمبراطور، وبعضها الآخر ينتمي إلى أصحاب بدعة المشيئة الواحدة أو أصحاب بدعة الطبيعة الواحدة. وأصبحت أنطاكيا مقراً لعدة بطاركة متنافسين: يعاقبة، وملكيين، وموارنة [8].

وفي الواقع، عندما تأكدت بيزنطية من عدم قدرة روما على الصمود أمام هجمات القبائل البربرية المحيطة بها من كل الجهات، أخذت تلعب، تدريجيا، دور المحامي والمدافع عن العالم المسيحي. وقامت بتعزيز سلطتها المركزية ضد النزاعات الانفصالية الآخذة في الانتشار في بعض أجزاء الإمبراطورية. ضمن هذا السياق أصبحت البدع والهرطقات تشكّل المظهر أو التعبير الأساسي عن الأصالة الجغرافية، الاجتماعية والسياسية لسكان الشرق الأوسط . وفعلاً، ومنذ القرن الرابع، تكونّت في الشرق، مجموعات أيديولوجية نشطة ومنفتحة، تجابهت في نزاعات عنيفة. هذه المجموعات المصنّفة من قبل الكنيسة الظافرة بالهراطقة، انغلقت على نفسها في النهاية وسلكت طريق الانعزال .

إن الكنيسة، كمؤسسة كهنوتية، تطوّرت بشكل مختلف في الشرق عنها في الغرب. ففي القرن الرابع، وفي الوقت الذي كان فيه أسقف ميلان، الإمبراطور، وهو أعلى سلطة دينية في الغرب، يعلن استقلال الزمني عن الروحي، كان الإمبراطور البيزنطي تيودور الأول يعلن المسيحية ديناً للدولة [9]. وفي القرن الخامس، وفي الوقت الذي كان فيه البابا ليون الرابع يعلن رئاسة الكرسي البابوي، فإن المادة 28 من القانون الصادر عن المجمع الكنسي في خلقدونيا يعلن انتزاع الشرق من سلطة البابا و يضعه تحت سلطة بطريرك القسطنطينية [10].

إن المجمع الخلقدوني يأخذ أهمية سياسية ودينية بالغة لأنه أرسى فعلاً الأرثوذكسية. فمن الآن وصاعدا لم يعد هناك في الشرق المسيحي مكانٌ للتسامح

في مجال الدين. هناك دين إلزامي للدولة، حيث يحدّد فيه الإمبراطور أسس العقيدة التي يفرضها على رعاياه. ومنذ ذلك الحين أخذت الأرثوذوكسية والهرطقة تأخذان صفة سياسية أكثر منها دينية. أو بالأحرى ارتبط الشأن الديني بالشأن السياسي بعدما أصبح أسقف القسطنطينية بابا بيزنطية.

لقد تحوّل الشرق إلى إمبراطورية أرثوذكسية تتألف من مقاطعات هرطوقيّة. إن البطاركة المعارضين (الأقباط، اليعاقبة، النساطرة، الغريغوريين)، الذين تقلّصت صلاحياتهم بسبب وجود السلطة الإمبراطورية -لم يستطيعوا في المقابل التفاهم مع أساقفة روما. فما كان للكنائس الشرقية في آخر المطاف إلاّ أن سلكت كل واحدة منها منفردة طريقها الخاص، ووضعت قواعدها الخاصة التي ترسم بشكل أو بآخر التصرفات الشخصية والسلوك الاجتماعي لأتباعها [11].

الكنائس الشرقية والكثلكة

يعتبرالمفكّر برتراند راسل في تأريخه للفلسفة الغربية أن روما قد ورثت الكبرياء عن أجدادها الثقافيين اليونانيين، تلك التي تجسّدت في الكنيسة الكاثوليكية. وأرادت هذه الكنيسة أن تكون شموليّة، رافضة الاعتراف بوجود ديانات أخرى في الشرق ذات تاريخ و ذات حضارة راسخة [12]. في الواقع، خرجت الكنيسة البيزنطية نهائيا من المجموعة الكاثوليكية عام 1054م. وكان قد سبقها في ذلك الكنائس الأريانية، النسطورية، اليعقوبية، القبطية والأرمنية. ويرى الكاتب بيار روندو في هذا السياق أن الغرب قد نجح في نشر وتطوير المبدأ المسيحي، ونجح أيضاً في تحقيق الازدهار والتطور المتناغم والمنسجم مع النسق اليوناني-الروماني. ولكنه لم يعرف كيف يفرض منهجه في آسيا. لم ينجح حتى في المحافظة على التواصل الفكري معها ويقول: «أصول مسيحية في الغرب وأصول مسيحية في الشرق عرفوا مصيرين مختلفين إن لم نقل متناقضين»[13]. وفي الواقع أن قسما كبيرا من الشعوب الشرقية كانت تائهة عن الحضارة الأوروبية الصاعدة، وهذا لعدة قرون إن لم نقل إلى الأبد.

عندما وضعت الحروب الصليبية لاتينيِّي الغرب في علاقات مباشرة مع مسيحيّي الشرق - لم يكن هؤلاء يملكون أي خبرة مع أولئك الأخيرين في

المجال الديني[14]. وكانت خبرتهم متوقفة عند حدود الاختلاف اليوناني ـ اللاتيني، حيث يلعب العامل السياسي الدور الأبرز. إن الرغبة في الوحدة الدينية، التي يحملونها معهم كنتيجة طبيعية لعقيدة الكنيسة الكاثوليكية حول رئاسة قداسة البابا والمسؤولية الناجمة عن ذلك– كانت عنصراً جديداً لدى الطوائف المسيحية في الشرق. وسريعا ما اكتشف اللاتين أن الاعتراف بسيادة السلطة البابوية وتأكيد وحدة الإيمان، الذي لقيه دون عناء الرسل البابويون لدى رؤساء الكنائس الشرقية، لم يمنعا استمرار التباعد العميق بين الكنيستين الشرقية والغربية[15] .

تنقسم الطوائف المسيحية الشرقية إلى كنائس متّحدة بروما أو بابوية : وهي الكنائس التي تعترف بسيادة السلطة البابوية، من ثم فهي تشكل جزءا من الكنيسة الكاثوليكية. جميع الطوائف المسيحية الشرقية المتحدة بروما تجاهر بنفس العقيدة الكاثوليكية [16]. وهناك الكنائس غير المتحدّة بروما، وهي لا تعترف برئاسة البابا وتشكّل كنائس خاصّة متعددة، ويعتبر أعضاؤها، في نظر الكاثوليك، مسيحيين انفصاليين أو استقلاليين. ولكن بعد تعريف العقيدة الصادرعام 1870م الذي يقول بالمنعة أو العصمة البابوية –أصبح رفض سلطة الحبر الأعظم يشكل في نظر الكنيسة البابوية خطأ في العقيدة، مما يجعل من الاستقلالية والهرطقة مرادفيْن لمعنى واحد[17].

أما من ناحية الطقوس فتنقسم الطوائف المسيحية الشرقية إلى ستة طقوس، وتصبح سبعة إذا أضفنا إليها الطقس اللاتيني. تقريبا كل واحدة من هذه الطقوس تجمع طائفتين: واحدة متحدّة مع روما وأخرى منفصلة عنها. تقريبا كل الطوائف المتحدّة حاليا ناتجة عن التحاق قسم من أعضاء الطوائف التي هي في الأساس منفصلة. إذ ابتداءً من القرن العاشر سمحت الحملات الصليبية لبعض الجماعات بالالتحاق بالكنيسة الرومانية وإنشاء الطائفة اللاتينية في الشرق وذلك في كل من سوريا، وفلسطين وقبرص. وابتداء من القرن السادس عشر عمّت في الشرق حركةالتحاق كثيفة لجماعات عديدة بروما. وفي أقل من مائتي عام طالت تلك الحركة جميع الكنائس المستقلة عن روما، وتشكلت على التوالي الطوائف الكلدانية، السريانية، الروم، والأرمنية والقبطية الكاثوليكية.

التعددية في الدولة العربية ــ الإسلامية

نحو القرن السابع، جاء الإسلام الفاتح متحرراً نسبيا قياساً إلى مفاهيم ذلك العصر. فلقد ارتدى الإسلام لدى بعض مسيحيي الشرق طابع المحرّر الفعلي. الديانة الجديدة التى نادى بها الرسول تشكل نوعا من العودة إلى التوحيد الصارم الذي نادى به العهد القديم. وكان الجهاد واجبا دينيا مع وجوب عدم المساس بأهل الكتاب المسيحيين واليهود، الذين يفسّرون بعض سننهم وكتاباتهم المقدّسة بشكل مختلف. ولقد لاحظ الكثير من الكتّاب الغربيين أن المسلمين العرب استفادوا كثيرا من كون البلاد المفتوحة غيرأرثوذكسية[18]. وأن سكان الأقاليم المؤمنين بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح، بخلاف عقيدة القسطنطينية –قد وصلوا إلى حد تمني الانسلاخ عن بيزنطية والدخول تحت سيطرة العرب. فقد أمَلَ سكان هذه المقاطعات بالحصول من الفاتحين الذين تربطهم بهم وحدة العرق– على نعمة التسامح التي رفضها دوغمائية روما[19]. وبالفعل، فقد بقي هؤلاء السكان خاضعين لإدارة زعمائهم المحليّين، المسؤولون بدورهم أمام السلطات الإسلامية. وبالمقابل فإن استمرارية عمل المؤسسات والعادات المحليّة في المقاطعات المسلوخة عن الإمبراطوريات الفارسية والبيزنطية، ذات التقاليد الادارية العريقة سمحت للدولة الاسلامية الناشئة بالاستفادة من هذه التقاليد التي كانت غريبة عنها تماما[20]. لقد شكّل السكان المحليّين كل العناصر الإنتاجية داخل مجتمع الدولة الأموية. وأكثر من ذلك، فقد كان على الدولة الإسلامية أن تنتظر مجيء الخليفة التاسع لكي يتم تعريب الإدارة فيها. فقد تمّ ذلك في أثناء حكم الخليفة الأموي عبد الملك (692-705)، وهو تاسع الخلفاء المسلمين وخامس الخلفاء الأمويين. وفي عهده أصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية لدواوين الدولة. وحتى ذلك التاريخ كانت اللوائح و السجلاّت الضريبية تحرّر باللغات المعتمدة في الإدارات السابقة[21].

في الواقع أَن الدولة العربية– الإسلامية التي بناها المسلمون أدّت سريعا إلى خلق مجموعات عدّة متنافسة. تسمح الدولة بوجود جماعات مناوئة لتلك التي اختارتها كقائدة أيديولوجية للحكم. شرط هذا القبول هو خضوع هذه الجماعات

للسلطات الحاكمة. في مقابل هذا الخضوع تعطي الدولة لهذه الجماعات قسطا وافرا مما يسمّى اليوم بالإدارة الذاتية الداخلية، إضافة إلى امتيازات وصلاحيات واسعة تعطى إلى زعمائها. هذا النظام يسري على الشيع الإسلامية الأيديولوجية كما يسري على الطوائف الدينية غير الإسلامية: المسيحية واليهودية[22]. و مع ذلك فإنه ما أن أكمل العالم الشرقي، في غالبيته، اعتناقه للإسلام واعتماده اللغة العربية، حتى بدأت مختلف التكتلات الجغرافية بالظهور. وأدّت هذه التكتلات إلى خلق وتعزيز الاتجاهات الإقليمية التي انتهت بتدمير الوحدة السياسية للصرح الإمبراطوري للخلافة[23].

ظهور الفرق في الإسلام: الخلافة والإمامة

إن التاريخ الإسلامي يقدِّم دليلاً واضحاً على أن الخلاف السياسي، حول السلطة ومعها، هو أساس نشوء الفرق والطوائف في الإسلام. وقد لجأت هذه الفرق إلى تغليف الطابع السياسي للخلاف بطابع ديني، فتحول الدين إلى أيديولوجيا. ولا تختلف نشأة الشيعة في الإسلام عن نشأة أي فرقة أخرى. محور الخلاف كان سياسيا، سرعان ما اكتسب طابعاً فقهيّاً مع الأئمّة، ثم طابعا عقديا مع الأتباع[24]. إن الخلاف الجوهري بين الشيعة والسنّة يقوم حول موضوع الخلافة والإمامة. «فقد رأت الشيعة أواخر القرن الأول الهجري أن الإمامة من مقتضيات الدين أو ضروراته بمعنى أن لا قيام للدين بدونها. أي أن الدين يقتضي السلطة القائدة لأن الإمام في هذه النظرة قائم على الشرع، ولا تستمر الشريعة في العالم بدونه. بينما ظلّ الإمام عند أهل السنّة حارسا للشرع وليس من مقتضياته»[25].

إن حياة المسلمين الشيعة الدينية–السياسية وحياتهم العامّة المدنية تقوم على أساس فقه أئمّة أهل البيت. تعليم الأئمّة بشكل عام كان دائما تعليما دينيّا تأويليّا. وهذا لم يكوّن أبداً برنامجا سياسيّا. ولم يضع الإماميون إطلاقا نظرية سياسية كمنهج في الإمامة. يعتبر هنري كوربان أن الإسلام الشيعي لا يتضمّن في الجوهر تقاليد معارضة لسلطة الدولة، وإنما يتضمن تقاليد تتعلق بالموقف من شرعية الخلفاء على أساس مفهوم ديني خالص: بالنسبة للسنّة، الرسول محمد هو خاتم الأنبياء وبذلك فإنّ التاريخ الديني للبشرية قد أقفل وهذا ما لا يقرّه الشيعة. ذلك أن النقطة

الختامية لدائرة النبوّة تتطابق مع النقطة الأوّلية في دائرة جديدة هي دائرة الولاية. وهي ترجع من جهة إلى المحبّة والمودّة التي يكنّها المشايعون للأئمّة، ومن جهة أخرى للاصطفاء الإلهي الذي أهّلهم له الله. وفي الإقرار الشيعي ترجع صفة الأولياء جوهريا إلى الأئمّة الاثني عشر. وهكذا فإنّ دورة الولاية فتحت عندما أقفلت دائرة النبوّة . فالاثنا عشر إماما هم أولئك الذين تبقى تعاليمهم بالنسبة للزمن بكامله، حتى رجوع الإمام المهدي المنتظر، مصدر تقليد روحي، لا يُرتجل فيه، ولا يجدد بناؤه بالقياس[26].

بدت الشيعية، ومنذ انطلاقتها حركة سياسية أكثر منها حركة دينية. لقد ظهرت كفكر معارض لسياسة الأمويين في البدء، وللعباسيين فيما بعد. إنّ نظرية الإجماع أدّت حتما إلى اختزال التنظيم الاجتماعي والسياسي للدولة العربية-الإسلامية، حيث لا تزال نتائجه قائمة حتّى اليوم. وهذا ما دفع بالإسلام الشيعي إلى تبنّي تقليد راسخ يقوم على أساس تبرير الخضوع لسلطان الدولة رغم عدم الاعتراف بشرعية دينية لمؤسسة الخلافة. فقد اعتبروا أنّ الإمام علياً قد حصل على تولية إلهية، هو والأئمّة اللاحقون. وقد وضعوا في وجه الخلفاء، المختارين من قبل البشر أئمّة منتقين من قبل الله -عزّ وجلّ-. ومقابل الإجماع طرحوا واجب طاعة رجال الدّين المعصومين: لا أحد بحاجة إلى رجال دولة؛ فالقاعدة بسيطة، الشخص الوحيد الذي يستطيع تغيير القاعدة قد اختفى لفترة غير محدّدة. وفي أثناء الغيبة علينا الانتظار وطاعة رجال الدّين، وممارسة التقيّة، أي التظاهر بطاعة رجال الدولة. ولا يجوز الإسهام في أي كفاح سياسي أو اجتماعي إلى أن يختار الإمام الغائب الظهور.

هذا الحذر التاريخي من الحكومات المدنية، إضافة إلى التجارب المرّة التي مرّ بها المسلمون الشيعة، منذ البداية، أدّى إلى إعطاء الجماعة الشيعية نوعا من اللامبالاة القسرية تجاه الحياة السياسية.

التشيّع الإيراني

إن قيام الدولة الصفويّة في إيران قد شكلّ تهديدا قويّا لوحدة مؤسسة الخلافة الإسلامية. ولقد كان ذلك انعكاسا على نطاق واسع للأزمة الأيديولوجية التي

سادت المجتمع الإسلامي آنذاك، والمتمثلة في الخلاف الشيعي-السنّي[27]. فقد سعى الإيرانيون لبناء دولة إسلامية شيعية على قياسهم، تضمّ كلاًّ من إيران والعراق. فيما سيسعى الأتراك إلى السيطرة على إمبراطورية سنيّة مترامية الأطراف باسم الدفاع عن الإسلام السنّي[28]. وقد أحدث ذلك انقساما شبيها بالانقسام الذي عرفته الكنيسة المسيحية في بداية القرن الحادي عشر، والذي أدّى إلى انقسام العالم المسيحي إلى كنيسة شرقية وكنيسة غربية. وعلى غرار الكنيسة البيزنطية، سوف يقوم العثمانيون بتحديد العقيدة الرسمية للدولة: الإسلام السنّي التقليدي الذي سوف يستمر حتّى نهاية الإمبراطورية.

شهد القرن السادس عشر استقلالا نهائيا للإسلام الشيعي الإيراني مع اعتماده دينا رسميا للدولة الإيرانية من قبل الصفويين عام 1502م[29]. ومع نهاية القرن السادس عشر أصبح الشيعة أغلبية في إيران، وأصبحوا يشكلون منذ القرن الثامن عشر 85% من تعداد السكان[30]. منذ اعتماد الصفويين التشيّع الاثنيْ عشريّ دينا رسميا للدولة تحوّل العاهل الإيراني، من وجهة النظر الدينية إلى رئيس روحي وزمني معا، عليه الحكم بالاتفاق مع علماء الدّين، ومن واجبه حفظ الشريعة ونشر الإسلام. هذا الترابط العضوي بين العاهل من جهة والبنيان الديني الشيعي من جهة أخرى - شكّل أحد العناصر الثابتة في التاريخ الإيراني خلال القرون الخمسة الماضية[31]. كما أدّى هذا الترابط إلى وجود اتجاهين فقهيين ردّا على إشكالية السلطة في إيران: الاتجاه الأول يقول بانتفاء شرعية قيام دولة إسلامية في عصر الغيبة؛ فالإمام المعصوم حيّ موجود، وهو إمام الزمان، والفراغ في السلطة الإسلامية ليس ناجما عن عدم وجود الإمام وإنما هو ناشئ عن غيابه الذي تسببت فيه أوضاع الأمّة نفسها بسيطرة حكم الجور عليها. أمّا الاتجاه الثاني فهو يقرّ بمشروعية إقامة حكم إسلاميّ في عصر الغيبة. ويستند أصحاب هذا الاتجاه إلى ما اصطلح عليه بمبدأ ولاية الفقيه في زمن الغيبة. وأساس هذا المصطلح هو أنّ الإمام المعصوم قد نصّب الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة الكبرى وليّا عامّا، ولاية تصرّف على المسلمين. بمقتضى هذه الولاية، ثبت للفقيه جميع ما ثبّت للإمام المعصوم. وبناء عليه فإنّ هذا الفقيه الجامع للشرائط هو الحاكم الإسلامي المعيّن بالنصب العام حاكما على المسلمين. بناء على هذا الموقف الفقهي، على

المسلمين إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة على أساس ولاية الفقيه. ولقد قدّم الإمام الخميني إضافات مهمّة إلى فكرة ولاية الفقيه، وحوّلها إلى مفهوم، وجعل من هذا المفهوم جزءا من أصول الدّين. معه أصبحت ولاية الفقيه بديلا لإمامة الإمام المعصوم نفسها في عصر الغيبة[32].

إلاّ أن فكرة و مفهوم ولاية الفقيه لم تحظ بالإجماع في الأوساط الشيعية كافة رغم التبنّي الرسمي الإيراني لهذا الخطاب.

التعددية في ظلّ الإمبراطورية العثمانية

وصف جيوفري لويس الإمبراطورية العثمانية على الشكل الآتي: «كانت الإمبراطورية العثمانية في بداياتها تبدو كمستعمرة بنائية. رابطة أو جمعية تنمو بشكل مطّرد، أكثر مما هي إمبراطورية بالمعنى التقليدي للكلمة حيث يسيطر قوم من الغرباء على الأهالي الخاضعين المغلوبين على أمرهم»[33].

وفي الواقع، جمع العثمانيون بقايا إمبراطوريتين: العربية-الإسلامية، والبيزنطية ليوحدوهما ويشكلوا إمبراطورية جديدة. أحيت هذه الإمبراطورية مجتمعاً متعدد القوميات والديانات ويمتلك من الثقافات بقدر ما كانت الإمبراطورية تضم من أوطان وقوميات قيد التكوين. لقد كان على العثمانيين إقامة حكم فعال في محيط جغرافي مأهول من قبل تشكيلة كبيرة من الطوائف الدينية والمجموعات الإثنية، إضافة إلى العديد من الثقافات الفرعية المنبثقة عن هذه التجمعات المتوطنة في جيوب بيئية منيعة ووعرة.

أما أهم وأصعب العقبات فقد كانت تتمثل في إيجاد وسيلة ناجعة لإنجاز عملية تكامل ملايين المواطنين المسيحيين في إمبراطورية تحكمها سلالة مسلمة.

وقد نجحوا هنا أكثر ممن سبقوهم في بناء الإمبراطوريات وذلك يعود في رأينا إلى اعتمادهم نظام الملة.

نظام الملة

إن تقسيم المجتمعات «الماقبل قومية» إلى طوائف دينية لم يكن صفة خاصة بالعثمانيين. فجميع الإمبراطوريات السابقة اتَّبعت عادة إعطاء الجماعات الدينية

المختلفة المنضوية تحت رايتها حكماً إدارياً ذاتياً[34]. أما الجديد الذي أتى به العثمانيون فهو إعطاء هذه العادة صفة القانون. وابتكار قواعد محدّدة ومنظَّمة مما أعطى لهذا العرف صفة المؤسسة. هذه المؤسسة ستصبح ركناً أساسياً من أركان النظام العثماني. وجزءاً لا يتجزأ من بنية الدولة. وهو ما سيعرف بنظام الملّة، الذي يختلف اختلافاً كبيراً عن نظام أهل الذمة الذي كان يقتصر على تقنين الحقوق الدينية لغير المسلمين، فيما يخضع هؤلاء في شتّى حياتهم المدنية للأحكام العامة التي يخضع لها المسلمون، أي الشريعة الإسلامية[35].

تقوم الدولة العثمانية على ثنائية مزدوجة: من جهة الثنائية الاجتماعية؛ طبقة عسكرية ـ رعية، من جهة ثانية الثنائية الدينية إسلام سني ـ مسيحية أرثوذكسية[36]. الطبقة الحاكمة (العثمانية) كانت مؤلفة من الطبقة العسكرية والإدارية التي كانت تضم رؤساء الملل الروحيين. والرعية تتألف من جموع الشعوب الخاضعة للإمبراطورية وإلى أي ديانة انتمت[37]. هذه الثنائية التي اصطبغت بها الإمبراطورية في بداياتها انبثق عنها تلقائياً نظام الملل (الأوطان الدينية) حيث نجد أربع ملل: اليونانية، والأرمنية، واليهودية والملَّة التركية للمسلمين السنّة. وكان شعوب الإمبراطورية، بغالبيتهم العظمى، موزّعة على ملّتين كبيرتين: المسيحية الأرثوذكسية والإسلامية السنية. الملة المسيحية الأرثوذكسية تضم: السلاف، والرومان، واليونان وقسم من العرب، والملة الإسلامية تضم غالبية السكان العرب، والأكراد، وقسماً من الألبان والأتراك. أما الديانات والمذاهب الأخرى التي لا تنتمي إلى هذه الملل فقد اعتبرت جماعات مخالفة أو معارضة للنظام العام ومدعومة من قبل قوى أجنبية[38]. هذه الطوائف لم يكن لها في البدء حق التجّمع في ملل مستقلة. أجبر تدخل القوى العظمى في الإمبراطورية على الاعتراف بملل جديدة. الكاثوليك تحت حماية فرنسا، البروتستانت تحت حماية القوى البروتستانية مثل انكلترا وهولندا[39].

وتوسَّد الشعب التركي الموقع الأهم في الإمبراطورية العثمانية، ولكن شاركه في هذا الموقع شعب آخر هو الشعب اليوناني، أي الأرثوذكس الناطقون باللغة اليونانية. أما بقية الشعوب فقد خضعت تدريجياً لهيمنة هذين الشعبين، إن السمة

الأبرز لهذه الشراكة تتجسد في السلطات الممنوحة للبطريرك الأرثوذكسي التي جعلته يتمتع بصلاحيات لم يمارسها بطاركة الدولة البيزنطية. فالبطريرك هو الوسيط الرسمي بين السلطان وكل تابعيه من المسيحيين الأرثوذكس. وهو الرئيس الروحي ليس فقط لتابعي كنيسته وإنما أيضاً لتابعي كل الكنائس الأرثوذكسية المستقلة، كالكنيسة القبطية والكنيسة الأرمنية[40].

ويعود نجاح العثمانيين في المقام الثاني إلى قدرتهم على بناء طبقة من الموظفين العسكريين، يدينون بالولاء الكامل للسلالة الحاكمة. لقد أحس البيروقراطيون العثمانيون بالحاجة إلى الإمساك بالدين واحتوائه بغية التخفيف من الأخطار التي تشكلّها التيارات المختلفة، لذلك انتهجوا سياسة إحياء التراث السني الصارم واضعين بذلك حداً لتطور الفكر الفلسفي الإسلامي، وذلك في الوقت الذي ستصبح فيه الشيعية الاثنا عشرية الدين الرسمي للأمة الإيرانية مع قيام دولة الصفويين في إيران. تقع الديانة الإسلامية إذاً في صلب الدولة العثمانية، ولكنها تابعة له سياسياً.

إن المؤشر الأبرز لهذه التبعية هو الوضع القانوني لرجال الدين. ففي مختلف المراتب والدرجات، رجال الدين هم موظفون مدنيون لدى السلطان، بمن فيهم شيخ الإسلام[41]. إنها مرحلة العصر المدرسي ـ الأكاديمي للفكر الإسلامي المشغول من قبل علماء وفقهاء أكاديميين، يتم من خلالهم سيطرة الدولة على المجتمع[42].

أما السبب الثالث الذي أدى إلى نجاح العثمانيين فهو اعتمادهم التسامح، علّة نجاح كل إمبراطورية. إن خصوصية الدولة العثمانية الكوزموبوليتية أَنها متعددة الثقافات: شرعية الدولة واستمرارها بالنسبة لرعاياها نابعة من الضمانات التي تؤمنها لحماية استقلالية هذا التنوع الثقافي، سواء أكان ذلك على صعيد علاقة الجماعات فيما بينها، أم على صعيد علاقة كل جماعة على حدة مع السلطات العليا أي الباب العالي. هذا الأخير لكي يؤمّن التوازن المسكوني اكتفى بمراقبة المجتمع عن بعد، دون أن يؤكّد ذاته كممثل لخصوصية محلية، إثنية أو دينية. وهذا ما ساعد مختلف المناطق والجماعات، وعلى مدى قرون، على الاحتفاظ

بخصوصيتها وأصالتها الفكرية والثقافية واللغوية، هذه الخصوصية وتلك الأصالة هما اللتان ستصبحان -فيما بعد- أساس القوميات الناشئة.

الانتقال من نظام الملة إلى قانون الطائفة

من المتعارف عليه تسمية التجمعات المذهبية ـ الدينية بالطوائف. وكلمة طائفة هي تعبير علماني، معناه «تجمّع»، «مجموعة»، «تكتّل» من الأشخاص، وليس بالضرورة أن تكون هذه المجموعة موحّدة عن طريق الدين. البروفسور مكسيم رودنسون يرى أن هذه الطوائف الشرق أوسطية هي نتيجة تطور بنيوي يعود إلى القدم، حصل في عالم الدول التي ولدت من جراء الفتح الإسلامي. هذه المجموعات-الطوائف الأيديولوجية النشطة، المنفتحة في الأصل انغلقت على نفسها لاحقاً، وتحوّلت إلى تشكيلات من نوع قومي- إثني، تطمح إلى أن تصبح دولة، أو على الأقل، طبقة أيديولوجية مسيطرة على الدولة. من هنا نجد ظاهرة الوطن- الطائفة لدى هذه الجماعات الناشطة[43]. وقد لاحظ أيضاً أنه رغم الجهود الجبارة التي قامت بها الإمبراطورية العثمانية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، من أجل تسوية أوضاع هذه الطوائف وإدخالها في النظـام[44]- فإن الطوائف المسيحية كانت تشعر بانجذاب قوي تجاه إخوانهم في الدين في أوروبا، المنضوين في أوطان قومية، قوية، غنية، متقدمة وحرة. هذا الانجذاب قد تحكّم أيضاً بعلاقة شيعة الإمبراطورية العثمانية بإيران الصفوية وما بعد الصفوية.

ورفضت هذه الطوائف التخلّي عن سيادتها، أو شبه سيادتها، تجاه الدولة. وأَبَتْ أن تفقد قدرتها على الحصول، من أبنائها على الولاء المطلق على حساب الولاء للدولة.

لقد عرفت التعددية في الإمبراطورية العثمانية نوعاً من التراتبية فيما يتعلق بالعلاقات بين مختلف المجموعات الإثنية والدينية والمذهبية المنضوية تحت لوائها. ولتوضيح الفكرة نقول: إن الملة الدينية كانت تتألف من كل الأقليات الإثنية المؤمنة بذات الديانة. فضمن الملّة الإسلامية التي كانت تتألف من غالبية السكان العرب والأكراد وقسم من الألبان والأتراك- كانت هناك تراتبية في العلاقة بين مختلف هذه الإثنيات، حيث كان هناك غلبة أو سيطرة للعنصر التركي. وفي

الوقت نفسه قدّم العثمانيون نخب المسلمين السنة على نخب غيرهم من أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، وذلك لأسباب متعددة. في بدايات القرن العشرين، مع زوال الإمبراطورية العثمانية، بكل مؤسساتها، ومن بينها طبعاً نظام الملة، ظهرت دول حديثة في الشرق الأوسط. لجأ مؤسسو وبناة هذه الدول، المفعمون بالروح القومية الناشئة والظافرة إلى اتخاذ مواقف متباينة ومختلفة تجاه مسألة التعددية الدينية والإثنية. فمنهم من فرض الانصهار الاجتماعي القسري الصارم، في حين اعترف بعضهم الآخر بشرعية التعددية داخل البناء الاجتماعي والسياسي لبلدانهم. ففي تركيا، جنحت سياسة أتاتورك الأرمنية في العشرينات من القرن العشرين نحو سياسة التهجير القسري لشعب بأكمله[45]. وبالنسبة للكمالية، القضية تتعلق بتدمير ثقافة تشكّل عائقاً أمام الوحدة الوطنية، وهي ترى إذاً في ممارسة القمع ضد الأقليات عاملاً يحول دون تفسخ الدولة، حيث «للأمة التركية وحدها الحق في المطالبة بالحقوق العرقية في هذا البلد وليس لأي عنصر آخر هذا الحق»، حسبما صرّح به عصمت إينونو، رئيس الحكومة التركية، عام 1930م[46]. وتقوم الحكومة التركية اليوم باعتماد سياسة مشابهة تجاه الأقلية الكردية التي يتجاوز عددها الاثني عشر مليوناً، أي خمس تعداد الشعب التركي. أما رضا خان بهلوي في إيران فقد سعى إلى تعزيز السلطات المركزية للدولة الإيرانية من خلال إخضاع الجماعات التي تتمتع بميول استقلالية. وقد اتّبعت جميع الحكومات الإيرانية المتعاقبة السياسة نفسها من خلال تذويب هذه الجماعات في الثقافة الفارسية. أما في مختلف الجمهوريات العربية، التي أرادت أن تكون تقدمية، فقد سعت النخب الحاكمة فيها إلى فرض انصهار اجتماعي مبني على أيديولوجية توحيديّة قومية لا تعترف بالتعددية.

الطائفية في لبنان

لبنان وحده سيكون وريث التعددية الكلاسيكية للحاضرة العثمانية فلقد حافظت البِنَى السياسية-الاجتماعية فيه على الكثير من خصائص النظام السياسي العثماني الكلاسيكي بتعدديته. ولكن الجديد هنا هو أن البنى العثمانية السياسية كانت قائمة على نظام الملة الدينية، بينما تقوم البنى السياسية اللبنانية على نظام الطائفية المذهبية.

إن أصالة النموذج اللبناني للعلاقات الطائفية تعود إلى موقع لبنان الجغرافي الذي أعطاه وضعاً جغرافياً فريداً من نوعه في منطقة الشرق الأوسط. إن الأسباب التي تعطيه هذه الفرادة كثيرة ومتنوعة ولكن أهمها على الإطلاق هما السببان الآتيان:

أولاً: أن لبنان هو بلد عربي، وليس على الإطلاق بلداً عربياً-إسلامياً، وكل نظامه الدستوري يعمل بطريقة تمنعه من أن يكون كذلك. منذ ولادته، أريد له أن يتكوّن من غالبية غير مسلمة، وعند إبرام اتفاق الطائف عام 1989م، أريد له أيضاً أن يضم عدداً متساوياً من المسلمين وغير المسلمين.

ولكن عملياًّ من المستحيل تعداد اللبنانيين، وفعلاً ومنذ العام 1932م، لم يتم أي إحصاء رسمي لتعداد السكان، خشية أن يؤدي ذلك إلى خلل في التوازن الهش القائم بين الطوائف الاجتماعية-الدينية، التي تتقاسم المسؤولية ضمن الجسم الحكومي. يضاف إلى ذلك أن عدداً كبيراً جداً من حاملي الجنسية اللبنانية يعيشون باستمرار خارج البلاد.

لقد قرّرت مقدمة الدستور، الواردة في القانون الدستوري رقم 18 الصادر في 21 أيلول 1990م والقاضي بتعديل أحكام الدستور وفق المبادئ الواردة في اتفاق الطائف، «أن لبنان عربي الهوية والانتماء، وهو عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية، وملتزم بمواثيقها، كما هو عضو مؤسس وعامل في منظمة الأمم المتحدة وملتزم بمواثيقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتجسّد الدولة هذه المبادئ في جميع الحقول والمجالات دون استثناء[47]. ونلاحظ أن الدستور اللبناني، بكل تعديلاته، حتى في القانون الدستوري رقم 18، لم ينص على دين الدولة، عكس غالبية دساتير الدول العربية، التي تنص على أن الدين الإسلامي هو دين الدولة الرسمي؛ واللغة العربية هي اللغة الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع[48].

ومن ناحية ثانية، تضمّن الميثاق الوطني لعام 1943م الذي يعتبر دستوراً غير مكتوب، على توزيع مناصب الدولة الرئيسية والوظائف في ميدان السلطة التنفيذية ومقاعد المجلس النيابي توزيعاً طائفياً وفقاً لأهمية كل طائفة. وبالنسبة للمقاعد

النيابية نصّ الميثاق على أن تكون نسبة الطوائف المسيحية إلى الطوائف الإسلامية 5/6.

أما اتفاق الطائف فقد نص على أن إلغاء الطائفية السياسية هدف وطني أساسي، يقتضي العمل على تحقيقه وفق خطة مرحلية تكون طائفية على أساس المناصفة بين المسيحيين والمسلمين، سواء في وظائف الفئة الأولى أو ما يعادلها في مقاعد مجلس النواب. وكذلك الأمر بالنسبة للوزارة، فقد نصّت المادة 95 من الدستور المعدّل على «أنه في المرحلة الانتقالية تمثل الطوائف بصورة عادلة في تشكيل الوزارة». إذن وكما لاحظ الدكتور محسن خليل، فإن اتفاق الطائف والقانون الدستوري رقم 18، القاضي بتعديل أحكام الدستور وفق المبادئ الواردة في اتفاق الطائف، يَنُصَّان على المرحلة الانتقالية دون أن يحددا وقت انتهاء هذه المرحلة. وتجدر الإشارة إلى أنه بعد انتهاء هذه الفترة المرحلية الطائفية لا يسود المبدأ اللاطائفي على إطلاقه، بل تسود الطائفية في مجلس الشيوخ الذي سيقوم مع قيام أول مجلس لا طائفي للنواب.

ثانياً: إن المسألة الطائفية في لبنان تأخذ مَنْحىً اجتماعياً وسياسياً وتاريخياً، حيث لا تلعب المعتقدات الدينية إلا دوراً محدوداً، إن لم نقل معدوماً، في النزاعات الطائفية المتكررة.

فالطوائف اللبنانية هي حالة خاصة من حالات الطائفية الدينية في منطقة الشرق الأوسط والسبب يعود -في رأينا- إلى أن المجتمع اللبناني يتألف من جماعات أو تجمّعات تعتبر عناصر أقلية داخل المجتمع العربي بمجمله وهي أقليات دينية وإثنية، وهي طوائف على خلاف سياسي تاريخي مزمن مع الحكومات المركزية الشمولية المتعاقبة على مدى التاريخ (الدولة البيزنطية، الدولة العربية-الإسلامية والدولة العثمانية). حتّى العنصر السني، الذي لا يصحّ اعتباره من ضمن أقليات المجتمع العربي، فقد تحوّل إلى أقلية أخرى من أقليات المجتمع اللبناني.

يعتقد بعضهم أن النظام السياسي اللبناني، بعدم اعتماده سياسة التوحيد القسري، قد التزم مبدأ احترام التعددية. فهو ليس فقط اعترف بشرعية الطوائف، وإنما اعترف أيضاً بالمساواة فيما بينها. فقد نصت المادة التاسعة من الدستور

اللبناني على «أن حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله – تعالى– تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على ألاّ يكون في ذلك إخلال في النظام العام، وهي تضمن أيضاً للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية. يجد هذا الاقتناع تبريره من واقع أن عمق الطائفية مرتبط بمفاهيم قومية وانتمائية مختبئة وراء «المعتقدات الدينية». ولذات السبب أيضاً، أي ارتباط الطائفية بمواقف سياسية مختلفة، يرى بعضهم الآخر أن النظام الطائفي يحول دون بناء دولة وطنية مستقرة.

❋ ❋ ❋

1 ـ حول هذا الموضوع انظر كتاب جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار للنشر، بيروت، 1979م.
2 ـ انظر: paul Lemerle; Histoire de Byzance, Paris, P.U.F.,1980
3 ـ المصدر نفسه.
4 ـ المصدر نفسه.
5 ـ المصدر نفسه.
6 ـ المصدر نفسه.
7 ـ كمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، دار نوفل، بيروت، ط3، 2000م.
8 ـ المصدر نفسه.
9 ـ مصدر سابق: Paul Lemerle; Histoire de Byzance, Paris, P.U.F.,1980
10 ـ Gaudefroy-Demombynes; Histoire du Monde - Paris.
11 ـ Pierre Rondot; Les chretiens d'Orient; Paris,1955.
12 ـ Bertrand Russel; Les aventures de la civilization occidentale; Hachette, Paris, 1966.
13 ـ مصدر سابق: Pierre Rondot; Les chretiens d' Orient
14 ـ Marcel Merle; Sociologie des Relations internationals, Dalloz-Paris, 1982.
15 ـ Jean Richard; La papauté et les missions d'Orient au Moyen-Age, Ecole fancaise de Rome, 1977, Paris.
16 ـ مصدر سابق Pierre Rondot; Les Chretiens d'Orient
17 ـ المصدر نفسه.
18 ـ Maxim Rodonson; La fascination de l'Islam Maspero. Paris, 1980.
19 ـ انظر: عوني فرسخ، الأقليات في العالم العربي، دار الريس للنشر، بيروت، 1994م.
20 ـ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، 1988م، ويقول في هذا الصدد: «أقام معاوية الدولة الإسلامية وذلك بأن رجع إلى النظام الإداري الهلين الروماني الذي ثبت صلاحه على

مر الأجيال» ص124.

21 ـ انظر كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، مصدر سابق، ص135. وانظر:

Dominique SOORDEL; Histoire de Arabes, P.U.F Paris, 1985. p.43

22 ـ راجع أحمد شلبي، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1983م.

23 ـ حول وجهة النظر تلك انظر فيليب حتي: تاريخ العرب، بيروت، دار غندور للطباعة، 1986م.

24 ـ يقول مهدي بازركان رئيس حكومة إيران الإسلامية السابق: «لم يكن ظهور الشيعة والصراع مع السنة سوى نتاج صراع على الحكم والسلطة السياسية. ولا يمكن للخلاف على أسلوب الوضوء والصلاة وتفاصيل فقهية أخرى أن يكون سبباً في كل تلك الصراعات الحادة والصداقات الدامية بل كان الخلاف الرئيس هو اختلاف المصالح والمواقف السياسية». مهدي بازركان، الحد الفاصل بين الدين والسياسة، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1979م. ص30.

25 ـ رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م ص 27 - 28.

26 ـ هنري كوربان، الشيعة الاثنا عشرية ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993م.

27 ـ لم تؤد المحاولة اليتيمة في التاريخ العربي الإسلامي والتي حاول فيها الخليفة المأمون تسليم الخلافة من بعده، بعد تعيينه ولياً للعهد، إلى أحد العلويين أحفاد الرسول، ونعني به الإمام الثامن علي بن موسى، إلاّ إلى إذكاء الصراعات السياسية ـ الدينية السائدة.

حول هذا الموضوع انظر:

ـ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة 11، 1988م، ص198.

ـ هنري كوربان؛ الشيعة الاثنا عشرية، مصدر سابق، ص31 ت 32.

28 ـ في كتاب تركيا في الزمن المتحوّل، يخبرنا محمد نور الدين عن نشوء تيارات في تركيا الحالية لا تزال تحلم بهذه النزعة، ويقدم أمثلة على تلك التيارات.

انظر محمد نور الدين: تركيا في الزمن المتحوّل، دار رياض الريّس، بيروت، 1997م. ص29.

29 ـ يعتبر كارل بروكلمان أن تأسيس الإمبراطورية الصفوية هو بمثابة ارتقاء إيران إلى مستوى الدولة القومية. مبدياً خشية من تحول الشيعة في إيران إلى مستوى الدين القومي.

كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، مرجع سابق.

30 ـ وجيه كوثراني، الفقه والسلطان، بيروت، دار الرشد، 1989م.

31 ـ رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م، ص 125 ـ 141.

32 ـ الإمام آية الله الخميني، الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 1979م، ص49.

33 - Geoffrey Lewis; La Turquie, Paris, marabout, 1968,p.43

34 ـ راجع جورج فرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، مصدر سابق، الفصل الأول.

35 ـ عبد الوهاب علاق، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، الكويت، دار القلم، ط9، 1971م.

36 - Dimitri Ritsiris; L'Empire Ottomani P.U.F., Paris, 1985

37 - Flory et Mantran; les régimes politiques des pays arabes, thémis, Paris, 1968.

38 ـ المصدر نفسه.

39 ـ انظر عوني فرسخ: الأقليات في التاريخ العربي، دار رياض الريس، بيروت، 1994م.

40 ـ المصدر نفسه.

41 ـ انظر أحمد عبد الرحيم مصطفى: في أصول التاريخ العثماني، ط2، بيروت، دار الشروق، 1986م.

42 ـ مكسيم رودنسون تحدث عن وجود دين إسلامي رسمي، سني، حنفي، يشكل أساس القانون العثماني، وديانات شعبية أو جماهيرية أخرى تمارسها جموع إسلامية منضوية في طوائف عدة تتمتع بمؤسساتها

الدينية الخاصة، Maxim RODINSON; Liban, esprits et realités l'IFRI, Paris, 1978 .

43 ـ المصدر نفسه.

44 ـ حول الإصلاحات في الإمبراطورية العثمانية انظر: عوني فرسخ، الأقليات في المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 188ـ 193.

45 ـ عدد سكان تركيا اليوم أكثر من سبعين مليوناً. ولا يتعدّى عدد الأقليات المائة ألف بينهم 3 آلاف يوناني و25 ألف يهودي و 60 ألف أرمني.

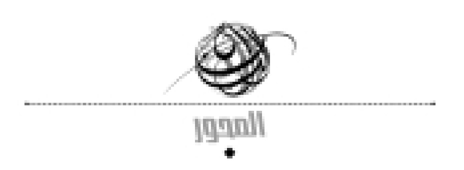
انظر: محمد نور الدين؛ تركيا والزمن المتحوّل، دار الريس للنشر، 1997م، ص197.

46 ـ المصدر نفسه، ص 97.

47 ـ راجع محسن خليل: الطائفية والنظام الدستوري في لبنان، الدار الجامعية، بيروت، 1992م.

48 ـ راجع مثلاً: المادة الثانية من دستور جمهورية مصر العربية، والمادة السابعة من الدستور المؤقت للإمارات العربية المتحدة لسنة 1971م، والمادتين الأولى والثانية من الدستور الأردني لعام 1952م.





المجتمع المدني والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الإسلامية

محمد عثمان الخشت(*)

المجتمع المدني كتجربة إنسانية، وليس كمصطلح، وُجد عند كل الأمم التي عرفت أشكال التعاون والتكافل الاجتماعي، والتي نظم الناس فيها أنفسهم ككيان تعاوني مستقل عن الدولة، وإذا نظرنا في نطاق التجربة الإسلامية والعربية، وجدنا أن كثيراً من مفاهيم المجتمع المدني عرفها المجتمع، لكن المصطلح نفسه لم يكن موجوداً، وإنما كان هناك مصطلح آخر يدل على الكيان الذي يشكل الإطار التنظيمي المقابل للإطار التنظيمي للدولة أو الخلافة، وهو مصطلح الأمة، فإذا كان المصطلح الذي يدل في الغرب على هذا الكيان هو المجتمع المدني في مقابل نظام الدولة، فإن المصطلح الذي يدل على هذا الكيان في الحضارة الإسلامية هو «الأمة» في مقابل نظام الخلافة.

ومن المعروف أن مصطلح الأمة له معان ودلالات متعددة في القرآن الكريم، ليست كلها المقصودة في سياقنا هذا، وإنما نقصد فقط معنى واحداً من بينها، هو ذلك المعنى الذي يمكن أن يستخدم فيه مصطلح الأمة لكي يشير إلى الكيان المقابل لنظام الحكم، أي كل التكوينات التي تقع بين الأسرة والخلافة (أو الدولة)، وهي التكوينات التي تقوم على الإرادة الحرة والتطوع والالتزام وتسعى

(*) باحث وأكاديمي من مصر .

لتحقيق التكافل والحماية لأعضاء المهنة أو الوظيفة أو الجماعة، والدفاع عن المصالح العامة للمجتمع وممارسة الرقابة المجتمعية المتبادلة من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعمل هذه التكوينات في استقلال عن سلطة ونفوذ نظام الخلافة في كثير من الأحيان.

فيمكن أن يعادل المجتمع المدني الأمة بهذا المعنى؛ لأن مضمون الاثنين واحد، ويمكن أن نستخدم كل مصطلح مكان الآخر، فلا مشاحة في الاصطلاح لأن المهم هو المضمون.

وإذا كان مفهوم المجتمع المدني في النظرية السياسية يشير إلى المجتمع الذي يتشكل بناء على «العقد الاجتماعي»، فإن أول عقد اجتماعي صريح تم توقيعه في التاريخ تمثل فيما يسمى بـ«صحيفة المدينة».

وإذا كان المجتمع المدني لا يتشكل بناء على الرابطة العرقية أو الدينية، وإنما على أساس الالتزام بشروط العقد الاجتماعي، فإن مفهوم الأمة في لحظة ازدهار الحضارة الإسلامية كان أساس الانتماء فيه الالتزام بشروط العقد الاجتماعي، ولعل أهمها عنصر «تحقيق الأمن»، وهذا يتضح لنا من خلال نص «صحيفة المدينة» تلك التي اعتبرت «اليهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»؛ أي أن لأهل الأديان الأخرى حق المواطنة الكاملة، وهذا ما أكده الكاساني على نحو حاسم بقوله :«الذمي من أهل دار الإسلام»[1]. ويقول السرخسي: إن «دار الإسلام اسم للموضع الذي تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»[2]. فالانتماء لم يكن على أساس رابطة الدين أو العرق، حيث كانت حرية الاعتقاد أمراً مكفولاً، وكذلك كان الاستقلال الذاتي التشريعي والقضائي للأقليات أمراً لا نزاع عليه، مما يدل على قبول التعددية، وإدراك لكون التعددية سنة كونية لا سبيل للقضاء عليها، سواء على مستوى المجتمع الواحد أو على مستوى المجتمع العالمي.

أما ترسيخ مبدأ الشفافية وحق الرقابة المتبادلة في نطاق ما هو عام دون جور على الحياة الشخصية والحريات الفردية ومبدأ الخصوصية –فهذا نجده بكل

بوضوح في مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ حيث إن الجماعة أو الأمة هي «التي تملك حق المراجعة والرقابة التي تمس وجودها واستقرارها ودورها في محيطها وفي العالم»[3].

وبطبيعة الحال فقد عرفت الأمة مجموعة من المؤسسات الاجتماعية المستقلة عن الحكومة، مثل الأوقاف، وهي نظام قام بدور يعادل الجمعيات الخيرية الآن، كما عرفت الأمة تنظيم الروابط المهنية في شكل طوائف منظمة لأهل الحرف والتجار، وهو ما يعرف الآن باسم النقابات والغرف التجارية.

مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدني في الحضارة الإسلامية

عرف المجتمع المدني(=الأمة) في الحضارة الإسلامية أشكالا متعددة مما نطلق عليه الآن اسم مؤسسات المجتمع المدني، مثل الأوقاف وطوائف الحرف والتجار، والأخويات.

ويشكل نظام الأوقاف لبنة أساسية للتكافل الاجتماعي بعيداً عن دور الدولة، وكانت الأوقاف تلعب دورا كبيرا في بنيان الأمة أو المجتمع المدني، حيث كانت تسهم في التوازن الاجتماعي والاقتصادي، فهي خدمة عامة تقدم للناس ابتغاء وجه الله -تعالى-، وكانت الأوقاف متنوعة فهي تشمل كافة الخدمات من إصلاح الطرق العامة وإنشاء الجسور، وعمارة المساجد، وتقديم الخدمات الطبية، وكفالة الأيتام واللقطاء والفقراء ومساعدة طلبة العلم، ومساندة المزارعين فيأخذون بذور أرضهم مجاناً، ومساعدة صغار التجار بعطايا أو بقروض حسنة بلا فوائد، وتزويج الفقراء من الشباب ذكوراً وإناثاً، وكفالة العميان والمقعدين، وتقديم الألبان للأمهات الفقيرات، وتقديم العون لابن السبيل (أي المسافر الغريب عن بلده).

ولنأخذ إحدى عواصم الحضارة الإسلامية نموذجا للدور العظيم الذي كانت تقوم به الأوقاف في حياة الناس، يقول ابن بطوطة: «والأوقاف بدمشق لا تحصر أنواعها ومصارفها لكثرتها، فمنها أوقاف على العاجزين عن الحج تعطي لمن يحج عن الرجل منهم كفايته، ومنها أوقاف على تجهيز البنات إلى أزواجهن وهن اللواتي لا قدرة لأهلهن على تجهيزهن، ومنها أوقاف لفكاك الأسارى، ومنها أوقاف لأبناء

السبيل يعطون منها ما يأكلون ويلبسون ويتزودون لبلادهم، ومنها أوقاف على تعديل الطريق ورصفها لأن أزقَّة دمشق لكل واحد منها رصيفان في جنبيه يمر عليهما المترجلون ويمر الركبان بين ذلك، ومنها أوقاف لسوى ذلك من أفعال الخير»[4].

وقد يندهش بعضنا لنموذج طريف من نماذج الأوقاف خصصه بعض أهل الخير لمساعدة الأطفال الذين يبعثهم ذووهم لشراء متطلبات المنزل ويكون معهم آنية فتنكسر، فكان يذهب هؤلاء الأطفال إلى ما يسمى وقف الأواني ليأخذوا نقوداً يشترون بها بدلاً منها حتى لا يضربهم ذووهم!

وقد حدثنا عن هذا النموذج ابن بطوطة، فقال :«مررت يوماً ببعض أزقة دمشق فرأيت به مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده (صحفة) من الفخار الصيني، وهم يسمونها الصحن، فتكسرت، واجتمع عليه الناس، فقال له بعضهم: اجمع شققها واحملها معك لصاحب (أوقاف الأواني)، فجمعها وذهب الرجل معه إليه فأراه إياها، فدفع له ما اشترى به مثل ذلك الصحن. وهذا من أحسن الأعمال؛ فإن سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أو ينهره، وهو أيضاً ينكسر قلبه ويتغير لأجل ذلك، فكان هذا الوقف جبراً للقلوب. جزى الله خيراً من تسامت همته في الخير إلى مثل هذا»[5].

أما الأخويات فهي في الأساس نظام صوفي وجد خارج نطاق المسجد فيما كان يسمى الزاوية أو الرباط أو التكيَّة، وكان أعضاؤه يشكلون نظاماً اجتماعياً يطلق عليه النظام الأخوي. ومع أن الانضمام لهذا الشكل من التنظيم كان مفتوحاً لكن كان لابد من توافر بعض الشروط، منها التأكد من وجود إرادة حرة ورغبة حقيقية وقناعة ذاتية. وتطورت الأخويات، فأصبحت تضم لها أفراد حرفة معينة أو معظمهم، ومن ثم أصبحت تشكل قاعدة اتحاد عمال أو نقابة مصغرة. وهو ما يمكن أن نطلق عليه: الشراكة على أساس الاهتمامات والمصالح المشتركة.

أما التنظيمات المهنية التي كانت تضم أهل كل حرفة في تنظيم واحد له مصالحه المشتركة وطرقه الذاتية في التكافل بين أعضائه، فهي مسألة معروفة تماما، وهي إن لم تكن تشتمل على اللوائح والآليات الموجودة الآن لكنها بلا شك

كانت تمثل قاعدة نقابة .

ومن أشكال المجتمع المدني كذلك ما كان يعرف، ولا يزال نجده حتى الآن في مصر وفي عدد من الدول العربية، نظام المضايف، والمجالس العرفية، ومجالس العرب لفض المنازعات بعيداً عن الدولة أو القضاء، ونظام «الجمعيات (بالمعنى العامي)»، أي ليس الجمعية بالمعنى الاصطلاحي، بل بالمعنى الموجود عند العامة في مصر، وهو يمثل شكلا من أشكال التكافل الاجتماعي، حيث يكون هناك فرد بحاجة إلى مبلغ كبير دفعة واحدة، فيقوم مجموعة من الأفراد غالبا تبلغ عشرة، بدفع مبلغ شهري، وفي كل شهر يأخذ المبلغ كله فرد من العشرة، ثم الشهر التالي فرد آخر،وهكذا، ويكون الأولوية في الأخذ للأكثر احتياجا. ومن الملاحظ أن كثيراً من المشروعات الاقتصادية بدأ بهذه الطريقة في مصر. وقد سجل بوتنام عالم الاجتماع الشهير أن هذا النظام موجود بشمال إيطاليا، وأن كثيراً من المشروعات الاقتصادية هناك قامت على أساسه. وهذا النظام يمثل تكوينا من تكوينات المجتمع المدني؛ لأنه يقوم على التكافل والمصالح المشتركة والإرادة الحرة، والثقة، والرباط الاجتماعي الحر دون وجود رابطة دم أو دين.

إن هذه كلها أشكال للمجتمع المدني في مجتمعاتنا، ينبغي الحفاظ عليها أو استعادتها، ثم تطويرها وتحديثها عن طريق التوعية بالآليات والممارسات المعاصرة وتوسيع نطاق دورها، ثم تكوين أشكال جديدة أو استعارتها لكي تعمل بجوار هذه التكوينات التقليدية.

هل في الإسلام عقد اجتماعي ؟

عرفنا أن المجتمع المدني لابد أن يقوم على عقد اجتماعي، فهل عرف الإسلام مفهوم العقد الاجتماعي؟ من اللافت للنظر أنه رغم عدم ورود هذا المصطلح في الدين الإسلامي، إلا أن مضمونه قد تحقق عمليا في العقد الذي وقعه الرسول في المدينة مع أطراف المجتمع المدني: قبائله، طوائفه، أديانه، وملله. ونحن لا نقول هذا من قبيل الإسقاط، أو التأويل، أو حتى التلوين، أعني تلوين المفاهيم الإسلامية بمفاهيم غربية. فعقد أو صحيفة المدينة التي تشتمل على نص الاتفاق، تنطق بهذه المفاهيم الإسلامية .

ومن الملاحظ أن العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه فلاسفة الغرب، مثل توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، بوصفه عقدا موقعا ومتفقا عليه بين أفراد المجتمع والحكام، ما هو إلا عقد متخيل فلسفيا لم يتحقق على أرض الواقع على نحو صريح، أما صحيفة المدينة فهي عقد حدث بالفعل على أرض الواقع. فعقد الفلاسفة مجرد نظرية، أما عقد المدينة فهو واقع فعلي متحقق.

ولننظر الآن في طبيعة العقد الاجتماعي في صحيفة المدينة. إذا نظرنا في هذه الصحيفة نجد «الأمة» (=المجتمع المدني) في الإسلام قامت أول ما قامت في المدينة، على عقد اجتماعي، تم عقده بين جميع طوائف المدينة، والعقد الاجتماعي هو أحد أسس المجتمع المدني(= الأمة). ومن المعروف أن المدينة تنوع بشري غير متجانس على العكس من القرية التي هي تجمع بشري متجانس. ومن ثم فإن التعايش في المدينة يقتضي تنظيما اجتماعيا يخضع لقواعد تحدد طبيعة العلاقات بين الأطراف غير المتجانسة على أساس من التعاقد أو القهر. وفي المدينة المنورة لم تتحدد العلاقات على أساس القهر كما هو سائد في المجتمعات القبلية أو الأبوية أو الطبقية، وإنما تحددت العلاقات على أساس عقد اجتماعي. ويمثل هذا العقد شكلا متقدما من أشكال المدنية وأنماط التعايش القائم على التعددية والتنوع في إطار من المساواة والعدالة وحق المواطنة الكاملة لأهل الطوائف غير الإسلامية الذين يعيشون في إطار المجتمع الإسلامي دون أي نوع من التمييز.

فلقد نصت صحيفة المدينة على ذلك؛ إذ اعتبرت أن المسلمين وغيرهم من أهل المدينة يشكلون «أمة واحدة». وفي إطار هذه الأمة الواحدة، لكل طائفة حرية الاعتقاد، وحق الملكية، وحق الحماية وواجب الدفاع المشترك، والاشتراك في الجيش، وحق المراقبة، والمساءلة، وإبداء الرأي.

فصحيفة المدينة التي كتبها رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار وادَعَ فيها اليهود وعاهدهم وأمّنهم على دينهم وأموالهم ، وشرط لهم واشترط عليهم.

وهكذا فهذه الصحيفة تنطوي على عقد اجتماعي يكفل التعددية ويتضمن

المواطنة التامة للجميع دون أي تمييز على أي مستوى[6].

التعددية والتعايش والانتماء

هكذا نرى أن القيم التي يقوم عليها المجتمع المدني في «صحيفة المدينة» هي التعددية، وحرية العقيدة، والمواطنة، والمساواة، والإدارة السلمية للاختلافات، وهي لا تتعارض مع الانتماء إلى أمة واحدة أو مجتمع مدني واحد. ولم يضع الإسلام الدين معياراً للانتماء، بل جعل المعيار هو الالتزام بشروط العقد الاجتماعي، ولعل أهمها عنصر «تحقيق الأمن»، وهذا ما أكده علماء الإسلام على نحو حاسم، قال محمد بن حسن الشيباني: «إن المسلمين حين أعطوهم ذمتهم، فقد التزموا دفع الظلم عنهم، وهم صاروا من أهل دار الإسلام»[7]. فـ «ليس مناط الاختلاف الإسلام وعدمه، وإنما مناطه الأمن والفزع»[8]؛ لأن الإسلام «لم يميز بين المسلمين وغير المسلمين على اعتبار اختلاف الدين، كما لم يميز بين المواطنين والأجانب على أساس جنسيتهم أو تبعيتهم؛ فلذا من الخطأ، الناتج عن الجهل والتضليل، زعم بعض الباحثين أن صفة المواطن كانت للمسلمين وحدهم، وأن غير المسلمين كانوا جميعا من الأجانب»[9].

إذن فالانتماء أو المواطنة ليست تصنيفاً على أساس الدين، وإنما على أساس المسالمة والمحاربة؛ لأن الإسلام اعتبر أهل الأديان الأخرى المسالمين من أهل دار الإسلام؛ أي أن لهم حق المواطنة الكاملة. ومن مظاهر المواطنة المساواة بين الجميع -كما يقول أبو عبيد القاسم- في الدم والدية وتحريم غيبة غير المسلم[10]. وقد أفتى الليث بن سعد فقيه مصر أنهم إذا وقعوا في الأسْرِ وجب افتداؤهم من بيت المال[11]. وقاعدة القواعد في الاعتراف بالتعددية والتنوع والمساواة في الحقوق والواجبات، تلك القاعدة العظيمة التي استقرت في التشريع الإسلامي والتي تنص على أن: **«لهم ما لنا وعليهم ما علينا»**.

ومن جهة أخرى فإن آيات تكريم الإنسان بما هو إنسان في القرآن الكريم تنطبق على كل إنسان وتعطيه كل حقوق الإنسانية، ومن أهمها حق المواطنة. وأمر القرآن المسلمين بالبر والعدل في التعامل مع غير المسلمين يعني أن من واجبهم إقامة

العدل بكل أنواعه، ومنها: العدل الاجتماعي والعدل السياسي. وجاء التاريخ الاجتماعي مشتملا على وقائع تثبت تلك المواطنة للأقليات؛ وقد احترمت الدولة هذا في التاريخ الإسلامي غالبا؛ حيث كان أهل الذمة يتولون كثيراً من المناصب المهمة والحساسة؛ فقد تولت أسرة مسيحية في العصر الأموي الإدارة المالية لمدة قرن كامل، ومن أشهر أعضاء هذه الأسرة يوحنا الدمشقي المؤرخ المشهور. كما عين معاوية بن أبى سفيان كاتبا مسيحيا له وهو سرجون. وولَّى معاويةُ جبايةَ خراج حمص لطبيبه ابن آثال[12]، وهي وظيفة حساسة. وقد ولى عبد الملك بن مروان اثناسيوس وهو عالِم مسيحي تربية أخيه عبد العزيز. وعندما تولى عبد العزيز ولاية مصر أعطى له وظائف مهمة ومن بينها رئاسة دواوين الإسكندرية، كما شغل منصب «متولي الخراج» على مصر كلها[13].

وفي العصر العباسي نجد المعتصم ولّى مسيحياً يدعى «إبراهيم» الخزانة العامة للخلافة، وحِفْظَ خاتم الخليفة. كما ولّى أخاه «سلمويه» منصب أمين الوثائق الملكية. وفي هذا العصر نفسه تولّى مسيحي واسمه «إسرائيل» تنظيم الجيش العباسي. وفي خلافة المقتدر تولى مسيحيٌّ «ديوان الجيش»[14].

حرية الاعتقاد

ينص القرآن بشكل قاطع على الحرية الكاملة في الاعتقاد؛ حيث يقول: ﴿لا إكراه في الدين﴾[15]. ولقد أقر القرآن بوضوح تعددية الأديان في قوله: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾[16]، بل اعتبر الاختلاف بين الناس أمرا طبيعيا وسنة من السنن الكونية، يقول –تعالى-: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[17].

ولم تكن هذه النصوص بمعزل عن الواقع؛ بل تجلت فيه على أنحاء شتى، سواء على مستوى حركة المجتمع أو على مستوى ممارسات الدولة؛ وقد أيدت تصرفات الرسول ﷺ هذه النصوص بوصفه مبدأ عاما وقاعدة لا يمكن خرقها؛ بل جاءت بعض هذه النصوص مؤيدة لموقف حر اتخذه الرسول نفسه، حيث يروي الطبري عن ابن عباس: أن رجلا من بني سالم بن عوف يقال له «الحصين»، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول ﷺ أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد

أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية: ﴿لا إكراه في الدين﴾[18]. وفي رواية أخرى للطبري: أنه كان من عادة نساء قبيلة الأوس اللاتي ينجبن أولادا قصار العمر في الجاهلية أن تنذر الواحدة منهن إذا جاءها ولد أن تهوده حتى يطول عمره. وكانت النساء يرسلن أولادهن إلى قبيلة بني النضير اليهودية. وعندما جاء الإسلام، وأمر الرسول بإجلاء بني النضير بعد ما قاموا به من مؤامرات ضد الإسلام ومحاولتهم قتل الرسول مرتين.. وقتئذ كان بعض أبناء الأوس الذين تهودوا بين القبيلة، فأراد آباؤهم أن يجبروهم على الإسلام، فنزلت الآية مقررة لمبدأ حرية الاعتقاد[19].

ومن الثابت تاريخيا أن الرسول ﷺ بعد فتح خيبر، وجد بين الغنائم نسخا من التوراة؛ فأمر بردها إلى اليهود. وهذا عمر بن الخطاب أتته امرأة مشركة تطلب حاجة لها، فدعاها للإسلام، لكنها رفضت، فقضى لها حاجتها، وشعر أنه ربما يكون تصرف بشكل فيه نوع من الإكراه لها على الإسلام تحت ضغط الحاجة؛ فاستغفر الله على ما فعل، وقال : «اللهم إنى أرشدت ولم أُكرِهْ».

وكان لهذا المبدأ انعكاس مثالي على بعض الفقهاء، لدرجة أن الشافعي اختلف مع أبى حنيفة حول مدى جواز مفاتحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة في مسألة اعتناق الإسلام؛ فقد رأى أبو حنيفة جواز ذلك بشرط عدم الإكراه، بينما رأى الشافعي أنه لا يجوز أن يعرض الزوج الإسلام على زوجته «لأن فيه تعرضا لها، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم»[20]. وهذا يؤكد نزوع الفقهاء الكبار نحو احترام حرية الاعتقاد.

حق إقامة المعابد وحرية ممارسة الشعائر

من مظاهر حرية الاعتقاد حق إقامة المعابد وممارسة الشعائر؛ ولا شك في أن هذا مظهر من مظاهر المساواة في الحقوق والواجبات. ولا يوجد في القرآن والسنة النبوية أي نص يقيد حرية غير المسلمين في إقامة معابدهم الخاصة أو يحول دون حقهم في أداء طقوسهم وشعائرهم. والقاعدة العامة التي تحكم موقف الإسلام في هذه المسألة وغيرها هي «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

ثم إن القرآن يحث أتباعه على التعامل بالبر والعدل مع أهل الديانات الأخرى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾[21] ولا ريب أن من البر: العدل، والمساواة في الحقوق ؛ ومن بينها حق إقامة المعابد وأداء الشعائر .

وهذا الأساس النظري كانت له تجليات في الممارسة.. ومن الوقائع التي تدل على هذا «صحيفة المدينة»، ومعاهدة القدس بين المسلمين والمسيحيين التي وقع عليها عمر بن الخطاب والبطريرك صفروينوس عام 15 هجريا، ونصها كما أورده الطبري:

«بسم الله الرحمن الرحيم.. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضام أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم، فإنهم على نفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم. ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، لمن شاء منهم سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله. وإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم. وعلى ما في عهد هذا البحث عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية»[22] .

وقد أعطى المسلمون هذه الحقوق نفسها لكل البلاد التي دخلت تحت سيطرتهم. وإذا كان بعض الفقهاء قد تشدد في وضع بعض القيود على بناء المعابد والكنائس، فإن هذا لم يكن مؤثراً كثيراً في الواقع الفعلي، يقول السير توماس أرنولد: «ربما اتفق أصحاب المذاهب لسبب أو لآخر على أن الذميين لا يسمح لهم أن يبنوا دورا للعبادة في المدن التي أسسها المسلمون، ولكن السلطة المدنية (بفتوى من فقيه مصر الليث بن سعد) أباحت للقبط أن يبنوا كنائس في القاهرة،

العاصمة الجديدة. كما سمح للمسيحيين أن يؤسسوا في بعض المدن الأخرى كنائس وأديرة جديدة»[23].

الاستقلال الذاتي التشريعي والقضائي للأقليات

أعطت الأمة الإسلامية للأقليات حق اتباع وتنفيذ قوانينهم الخاصة المتعلقة بالأحكام الشخصية وإدارة أمورهم الدينية وفقا لتشريعاتهم الدينية حتى لو كانت متعارضة تعارضا تاما مع الشريعة الإسلامية. وكانت الرابطة التي تربط كل الطوائف ببعضها بعضاً، من حيث علاقة كل منها بالأخرى- هي الرابطة المدنية القائمة على أساس من العقد الاجتماعي بين المسلمين وغيرهم. وبمقتضى هذا العقد كان لكل طائفة وضعها القانوني المتفرد، وكانت الطوائف مجتمعات مدنية مصغرة لها استقلالها الذاتي داخل المجتمع المدني الكبير الخاضع للسلطة الإسلامية التي كانت لا تتدخل في شؤون الطوائف الخاصة.

وفي العصر الأموي كان لكل كنيسة حق الحكم الذاتي، ووقع الأمويون عقودا تثبت سلطة البطاركة؛ الأمر الذي أسهم في إعطاء القوة لكل الطوائف الكنسية التي كانت تخضع للاضطهاد (مثل اليعاقبة، والنساطرة) من قبل الطائفة المسيحية المسيطرة التي كانت تعتبر عباداتها من البدع؛ إذ كانت السلطة البيزنطية تضطهد أتباعها وتصادر أموال كنائسها. وحتى نهاية العصر الأموي لم تكن السلطة الإسلامية تتدخل في تعيين البطاركة. وكانت هذه السياسة متبعة مع كل الطوائف الأخرى.

وفي العصر العباسي كانت الخلافات الداخلية في الطوائف المسيحية تشتد أحيانا حول تعيين البطريرك، وكان يتم اللجوء للخلفاء للتحكيم. الأمر الذي فتح الباب في مرحلة تالية أمام الخلفاء لكي يكون لهم مرشحوهم المفضلون. ويلاحظ في العصر العباسي أن بطريرك النساطرة جمع بين السلطتين الروحية والمدنية في رئاسة الطوائف المسيحية (النساطرة ، اليعاقبة، الروم، الملكيين). أما الكنيسة المصرية فكانت دوما تحت سيطرة بطريركها الخاص، وكذلك الكنيسة الأرمنية. وتمتعت الكنيسة المارونية دوما باستقلالها التام، حتى عندما ساد نظام براءة التولية في فترة من العصر العباسي، كما كان الموارنة غير خاضعين لنظام استشارة الخليفة عند تولية البطريرك[24].

والبحث في نظام براءة التولية لبطاركة مصر والروم والنساطرة والأرمن فسنجد أنه بالغ الأهمية لمعرفة العقد السياسي الذي يبين العلاقة المدنية بين النظام السياسي والطائفة الدينية. ففي هذا النظام تعترف السلطة السياسية بالحكم الذاتي القانوني لكل طائفة، ويعطي البطريرك السلطة على طائفته، فهو في وضع الوالي المنتخب بشرط المصادقة على ذلك من الخليفة. وبعد المصادقة على وضعه كَوَالٍ على طائفته- تتمتع قراراته بقوة التنفيذ دون انتظار مصادقة الخليفة عليها. وليس من حق الخليفة خلعه، وأصحاب ذلك هم فقط أبناء الطائفة. وبشكل عام أعطيت الطوائف حق الإدارة الكاملة لشؤونها المدنية والدينية. يدل على هذا الوثائق التي كان يصدرها الخلفاء العباسيون في هذا الصدد. وفيما يلي بعض أهم ما جاء في البراءة التي أعطاها المكتفي الخليفة العباسي (1136-1160هـ) إلى عبد يشوع بطريرك النساطرة (1139-1147م)؛ حيث سجل كاتم سر الخليفة الآتي:

«كان عندي وفد من النصارى، وكانوا على علم واسع بأصول تلك الوظيفة، وقد أكدوا أنهم توصلوا، بعد طول مداولة وبحث وتمحيص لطلبات النصارى، إلى ما مؤداه أن حاجتهم إلى جاثليق[25] يرعى شؤونهم ويقوم على أمر حاجتهم المشتركة، وأنهم وافقوا بقرار جماعي وإجماعي على رفعك إلى سُدَّة دينهم كيما ترعى شؤونهم وتلبي حاجاتهم وتحكم بالعدل بينهم، أقويائهم وضعفائهم على حد سواء. وقد طلبوا تثبيت ترفيعك بموجب براءة تكفل له أساساً متيناً وركائز لا تتزعزع. بناء عليه، أمر أمير المؤمنين بأن يكون لهم ما أرادوا. وها إمامة الإسلام العليا – فلتكلل أوامرها على الدوام بالفلاح- تمنحك براءتها لتكون جاثليق النصارى النساطرة المقيمين في دار الإسلام وفي جميع أمصار الإسلام: فأنت معتمد للتصرف لهم وكرئيس أيضاً للروم واليعاقبة والملكيين ، الممثلين هنا وغير الممثلين على حد سواء ، ممن قد يناصبونهم العداء في أي ولاية من الولايات. وأنت بين أبناء دينك الوحيد الذي يحمل سمات الجاثليق في كنائسكم وأماكن اجتماعكم لأداء فرائض عبادتكم، وليس لأسقف أو مطران أو شماس أن يقاسمك إياها ، فهي الشاهد على تبعيتهم لمقام المنصب السامي الذي رفعت إليه. وإذا اعترض عليك رجل من رجال الدين المشار إليهم ، أو شهر راية عصيان أوامرك أو أنكر قراراتك

أو عكر عليك صفوك، فسيلاحق ويعاقب على سلوكه إلى أن يتراجع ويتحطم عناده، وبذلك يرتدع الآخرون عن الاقتداء به في سلوكه، وتضمن أن تطبق شرائع كنيستك بحرفها»[26].

وقد سجل التاريخ كثيراً من الوقائع التي تثبت ممارسة هذا الحق -أي اتباع التشريعات الخاصة بالملة- على أرض الواقع. ومن ذلك ما ذكره ابن قدامة في كتابه المغني : «إن مجوسيا تزوج ابنته، فأولدها بنتا، ثم مات عنها؛ فكان لها الثلثان مما ترك»[27]. وذكر أبو عبيد القاسم بن سلاّم في الأموال :«أن الخليفة عمر بن عبد العزيز استغرب إعطاء الحق للمجوس في الزواج من بناتهم وأمهاتهم، فأرسل إلى الحسن البصري يسأله: ما بال أقوام من الأئمة قبلنا، أقروا المجوس على نكاح الأمهات والبنات ؟ فكتب إليه الحسن قائلا: أما بعد، فإنما أنت متبع ولست بمبتدع »[28]. يعني عليك الالتزام بما درج عليه الرسول ومن تلاه من إعطائهم حق اتباع قوانينهم الخاصة.

وسجل التاريخ أن الأقليات كانت لها محاكمها المذهبية، بل كان لها سلطات تنفيذية تتعلق بتنفيذ الأحكام؛ فقد كان للبطريرك في دمشق سجن متصل بالكنيسة يحبس فيه من يقع في مخالفات من المسيحيين، وذات مرة حبس الأخطل شاعر بني أمية، وقيده بسبب كثرة سكره، ولم يطلقه حتى شفع فيه الخليفة نفسه[29]. وقد جعل الخلفاء للأقليات هيئات خاصة ترعى شؤونها؛ فأنشأ خلفاء الأندلس هيئة لهذا الشأن تحت رئاسة ما كان يسمى «كاتب الذمم» الذي كان مكلفا برعاية الأقليات غير المسلمة. كما خصص خلفاء بغداد ديوانا خاصا بهم يرعى شؤونهم ومصالحهم وأموالهم، ولقب رئيس هذا الديوان «كاتب الجهبذة»[30].

وإذا كانت بعض الفترات في أثناء التاريخ الإسلامي في بعض البلدان، قد شهدت بعض التضييق على هذه الحقوق - فإن هذا يرجع إلى عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية؛ لأن الظروف الاقتصادية الاجتماعية المتردية التي كان يعيشها جمهور الناس من المسلمين في مقابل تمتع بعض أبناء الأقليات بأوضاع اجتماعية اقتصادية مترفة، وممارساتهم المهنية بحكم وظائفهم الإدارية العليا التي كانت تنطوي على قدر من التعسف أحيانا في جمع الضرائب والاحتكار للمهن المالية لقرون طويلة- كان لها علاقة مباشرة غالبا بما حدث من توترات طائفية[31].

وفي عصر الاستعمار سلك المستعمرون الأجانب سلوكا محابيا لأبناء الأقليات[32].وهذه ظاهرة نلاحظها في سورية مثلا حيث «أظهرت أبحاث جب وبولياك أثر هيمنة الأقليات في المجال الاقتصادي في إثارة قلائل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنــة 1860م، وبين الموارنة والدروز في جبل لبنان في 1840م و1860م»[33].

ومن جهة أخرى فقد كان الطابع الشخصي القاسي لبعض الخلفاء مسؤولا في بعض الأحيان عن حدوث قلائل طائفية واضطهاد للأقليات، وهذا ما يتضح لنا من عصر المتوكل العباسي الذي لم يضطهد فقط غير المسلمين، وإنما اضطهد أيضاً الفرق الإسلامية المعارضة أهل السنة والجماعة. والأمر نفسه تقريباً نجده مع الحاكم بأمر الله الفاطمي لكنه كان منحازاً للفاطميين الشيعة. ففي هذين العهدين حدث أكبر حالتي اضطهاد للأقليات. لكن -كما رأينا- كانت الحالة العامة هي الاعتراف بالتعددية والتنوع.

إذن، باستثناء حالات معدودة، كان المجتمع المدني(=الأمة) في الحضارة الإسلامية قائما على التعددية وحماية الجماعات الضعيفة والأقليات، ومحاربة التمييز ضدها. وقد احترمت الدولة هذه التعددية غالبا. إن هذه المفاهيم المدنية ينبغي استعادتها وتقنينها وتوسيع نطاق دورها، إذا أردنا مجتمعا إسلاميا مدنيا فعالاً ومتقدماً وقوياً.

***

1 – الكاساني، بدائع الصنائع، مصر، مطبعة البابي الحلبي، بدون تاريخ، ج5/ص181.

2 – السرخسي ، المبسوط ، مصر ، مطبعة السعادة ،الطبعة الأولى ،ج2،ص28.

3 – عبد الرحمن السالمي، مسؤولية التكليف ومسؤولية الرقابة، مجلة التسامح، العدد 9، شتاء 1426هـ، ص 7.

4 – ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي أبو عبد الله، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405 هـ ، ط4. ج 1، ص 118.

5 – المرجع السابق، الصفحة نفسها.

6 – انظر النص الكامل لصحيفة المدينة في السيرة النبوية ، ابن هشام المجلد الأول ص 446-448.

7 – محمد بن الحسن، السير الكبير، مصر، مطبعة السعادة ،1933م،ج1، ص140.

8 – عبد الوهاب خلاف،السياسة الشرعية،مصر،المكتبة التوفيقية، 1946م، ص77.

9– صبحي محمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، بيروت، عالم الكتب، 1978م، ص123.

10 – أبو عبيد القاسم ، الأموال، القاهرة ،1353هـ ،ص170-171.

11 – الحصفكي، الدر المختار، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، 1365م،ج1، ص273.

12 – فليب حتي، تاريخ العرب، ترجمة محمد مبروك نافع ، مصر ، مطبعة العالم العربـي، 1949م، ج 2 ، ص259.

13 – أ.س.ترتون ، أهل الذمة في الإسلام ، ترجمة حسن حبشي ، ص21.

14 – توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام ، ترجمةحسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1954م، ص18-82.

15– البقرة: آية 256.

16– الكافرون: آية 6.

17– هود: آية 119.

18– البقرة: آية 256.

19– الطبري، جامع البيان ، ج2، ص54.

20– عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، العراق، مكتبة المثنى، 1985م، ص629.

21 – الممتحنة: آية 8.

22– إسماعيل الفاروقي، «حقوق غير المسلمين في الدول الإسلامية»، مجلة المسلم المعاصر، عدد 26، سنة 1981م.

23 – ت.ارنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص84.

24– انظر: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار، 1992م، ص266-267.

25 – أي رئيس الأساقفة، والجمع : جثالقة.

26– المصدر السابق ، ص 267-268.

27– عن: محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، القاهرة، نهضة مصر، 1997م، ص5.

28– أبو عبيد القاسم، الأموال ، ص45.

29– محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة، المكتبة التوفيقية ، 1978م، ص49.

30– سيد أمير علي، روح الإسلام، ترجمة أمين محمود الشريف، مراجعة محمد بدران، القاهرة، مكتبة الآداب بالتعاون مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1961م، ج2/ ص161. والجهبذ كلمة فارسية معناها الناقد المتفحص العارف بتمييز الأمور.

31– لمزيد من التفاصيل انظر: جاك تاجر، أقباط ومسلمون منذ الفتح الإسلامي إلى العـام 1922، القاهرة ، 1951م.

32– دائرة المعارف الإسلامية،مادة «النصارى»، عن: جورج قرم، تعدد الأديان، ص230.

33– المرجع السابق ، ص230-231.

❋ ❋ ❋

المراجع

1 – ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي أبو عبد الله، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405 هـ، ط4.

2 – ابن هشام، السيرة النبوية، مصر، دار المنار، 1994م.

3 – أبو عبيد القاسم ، الأموال، القاهرة ، 1353 هجرية.

4 – إسماعيل الفاروقي، «حقوق غير المسلمين في الدول الإسلامية»، مجلة المسلم المعاصر، عدد 26، سنة 1981م.

5– جاك تاجر، أقباط ومسلمون منذ الفتح الإسلامي إلى العام 1922م، القاهرة ، 1951م.

6– جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار، 1992م.

7– الحصفكي،الدر المختار، القاهرة،مطبعة البابي الحلبي، 1365.

8– السرخسي ، المبسوط ،مصر مطبعة السعادة ،الطبعة الأولى.

9– سيد أمير علي، روح الإسلام، ترجمة أمين محمود الشريف، مراجعة محمد بدران، القاهرة، مكتبة الآداب بالتعاون مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1961م.

10– صبحي محمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، بيروت، عالم الكتب، 1978.

11– عبد الرحمن السالمي، مسؤولية التكليف ومسؤولية الرقابة، مجلة التسامح، العدد 9، شتاء 1426هـ.

12– عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، العراق، مكتبة المثنى، 1985م.

13– عبد الوهاب خلاف،السياسة الشرعية،مصر،المكتبة التوفيقية، 1946م.

14– فيليب حتي، تاريخ العرب، ترجمة محمد مبروك نافع ، مصر ، مطبعة العالم العربي، 1949م.

15– الكاساني، بدائع الصنائع، مصر، مطبعة البابي الحلبي، بدون تاريخ.

16– محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، القاهرة، نهضة مصر، 1997م.

17– محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة، المكتبة التوفيقية ، 1978م.

18– محمد بن الحسن، السير الكبير، مصر مطبعة السعادة ،1933م.





الحرية الدينية في الإسلام

عبده الفيلالي الأنصاري(*)

عندما نجدُ مثل هذا العنوان: الحرية الدينية في الإسلام، يكون علينا فوراً أن نُشير إلى الارتباك الذي يُثيرُه. فالإسلام مصطلحٌ يُستعملُ اليوم بطرقٍ كثيرةٍ لا ضوابطَ عليها. فهو يشير مرةً واحدةً إلى دينٍ وجماعةٍ وأيديولوجيا وخليط من وجهات النظر الخاصة والأحداث والوقائع..إلخ. ويخلُفُ ذلك مواقف يقوم فيها الناس بالتعبير بالمفرد نفسِه عن أشياء مختلفة، مسبّبين بذلك وجوهاً كثيرةً من سوء الفهم. وفي الواقع، يدفع ذلك إلى مجادلات ونقاشات تحول دون الوصول إلى نتائج موضوعية؛ تساعد على استجلاب فهمٍ أفضل ومعقولية من وراء كلّ تلك الجهود. والحق أنه ليس هناك شيء اسمه الإسلام بدون تخصيص أو توصيف. وكما أشار عددٌ من المراقبين، الواقع أنّ ما نملكه في الواقع هو المسلمون، وهم أفرادٌ يُعَدُّون اليوم ملايين وملايين، بآراء متباينة ومواقف مختلفة، تدّعي أحياناً الانتساب أو التواصُل مع مجموعةٍ من النصوص المقدسة والتقاليد التأسيسية. ولذلك يكون علينا السعي دائماً للتعبير عن الحاجة إلى «نظامٍ للخطاب» في هذه النقاشات. وهذه الحاجةُ للتعبير النظامي والاصطلاحي يمكن أن تضعنا على المسار الصحيح، مسار الوضوح والفهم، بدلاً من الاستمرار في تداول الأفكار المسبقة والنمطية. فالخطابات عن المسلمين والتقاليد الإسلامية، ما كانت من الدقة بحيث تُميّزُ بين الوقائع والأحداث التي نشير إليها، مثلما يكون الأمر لو

(*) مفكر وأكاديمي من المغرب.

تحدثنا عن المسيحية أو العالَم المسيحي، بحيث نضطر أحياناً لإضافة تعبير المسيحاني مثلاً.

والأمر الآخر الذي يكون علينا من أجله أن نكونَ حذِرين، مسألة «الحرية الدينية» في الإسلام؛ لأنّ الإقدامَ على ذلك بدون استعدادٍ يدفع لمواقف اعتذارية (إيجابية أو سلبية بهذا الشكل أو ذاك، ومتعاطفة أو معادية للإسلام). فتلك الأحاديث في العادة تجمع بعضاً من اللاهوت وبعضاً من التاريخ، بدون فكرةٍ أو منهجٍ حاكم؛ سواءٌ أكان ذلك يحملُ وراءه دافعاً علمياً أم دينياً. والذي أقترحه لجمعٍ شمل التنوع والتعقيد في مواقف المسلمين من الحرية الدينية، القيام بعرضٍ تاريخي وآخر كلامي أو لاهوتي، يمكن أن يساعد في فتح أفقٍ للحديث عن مستقبلٍ الحرية الدينية في سياقاتٍ إسلامية.

1- التاريخ أولاً: تنفتح النقاشات حول موضوعٍ كهذا في العادة، بإيراد نصوصٍ مختارةٍ بطريقةٍ معينةٍ بحيث تُعطي منذ البدايةً الانطباع الذي يختاره المرءُ. اللاهوت أولاً، يعني في هذا السياق، اختيار وجهات نظر معينة والدفاع عنها بطرائق جدالية. والطريقة هذه تمكّنُ الأُصوليين من الوصول إلى تقرير حقائق يعتبرونها ثابتةً وأبدية، كما يعتبرون أنفسهم الممثّلين الشرعيين لتلك الحقائق. ولكي أتجاوز هذه المقاربة، فسأُوردُ بعض التطورات التاريخية المهمة، التي آمُلُ من ورائها أن نتعرف على الواقع، وليس على المقال الذي ينبغي أن يسود.

إنّ نظرةً سريعةً في التاريخ، تشير إلى تعددٍ كبيرٍ في الآراء حول الحرية الدينية، كما تشير إلى أنّ وجهات نظر المسلمين في ذلكً ما كانت تحددها النصوص أو النظريات الدينية المسبقة. فالذي نشاهده أنه في أكثر الأحيان، جاءت وجهة النظر بوصفها تبريراً أو تعريفاً «بعد الواقعة»، والقصد من ذلك تقديم تأصيل عقدي أو دعم لسلوكات وسياسات، جرى السير فيها في الغالب، لاعتباراتٍ دنيوية. فالمصطلحات المأخوذة من النصوص المقدسة أو التقاليد المقدسة والتعليمات والمبادئ والسوابق التاريخية، جرى استعمالُها لنُصرة هذا الموقف أو ذاك. بل ويمكن القول بإن هذا الفرد أو تلك الفئة من المسلمين صارت مع الحرية الدينية، لأنها وجدت نفسها في موقع الأقلية، أو الأكثرية التي لا وصولَ لها إلى السلطة

السياسية. وقد كان هؤلاء يعودون للمحافظة أو للمواقف الثابتة من الترتيبات الدينية عندما يجدون أنفسهم في مواقع الأكثرية السائدة. ويمكن اعتبارُ ذلك قاعدةً تنطبقُ على مختلف الجماعات الدينية والثقافية والسياسية. وهكذا فإنّ المسيطر يميلُ إلى الوصول لدرجة الهيمنة، والأقلية الفاقدة للقوة تسعى لتأكيد نفسِها بوصفها قوةً متميّزة بالشعائر والقواعد والعقائد المختلفة.. وبالطبع فإنّ لكلٍ من هذه القواعد استثناءات. ويمكن أن نعود لذلك لاحقاً.

أما النقطة الرئيسية الثانية، والتي نودُّ لفت النظر إليها هنا؛ فهي أنّ «الخطوط الفاصلة» في مسألة الحرية الدينية، تظهر في المواقع التي لا ننتظرها. فعلى سبيل المثال، «المعتزلة» وهم الفرقة الأكثر ليبراليةً وعقلانيةً في التاريخ الإسلامي المبكّر؛ كانوا هم الذين نظّموا إحدى أوسع حملات الاضطهاد ضد حرية التفكير الديني. فالمحنةُ (حركة الاضطهاد والتفتيش العَقَدي) التي قامت بها الخلافة العباسية، والتي كان المعتزلة أقرب حلفائها، تركت آثاراً عميقةً في تطور الفكر الديني، والتاريخ الإسلامي لعصورٍ متطاولة. ويمكن القول بأن تلك الآثار باقيةٌ حتى اليوم؛ إذ إنّ الأرثوذكسية (السنّية) التي تسودُ حتى اليوم بداخل الإسلام إنما كوّنها أولئك الذي اعتُبروا شهداء وضحايا المحنة التي صنعتها السياسات القمعية آنذاك. وبذلك صارت العقلانية وحرية الإرادة والانفتاح على الفلسفة والعلوم التطبيقية، مرتبطةً في أذهان الجمهور بالاضطهاد الديني والحكم الطغياني الذي نشره حاكمٌ بأمره. وما كانت تلك الحركة الاضطهادية هي الوحيدة في التاريخ الإسلامي، والتي تركت آثاراً عميقةً وغائرة. فحركة الموحدين بالمغرب بدأت بوصفها تعبيراً قوياً عن الاحتجاج على النزوع الفقهي التجزيئي لرجال الدين المسلمين، والانشغال بالرسوم والشكليات الكثيرة وغير المجدية. وظلت تصرفاتها في سنِتّها الأولى معنيةً بالعودة لبساطة الإسلام الأول، بوحدانيته التأسيسية الواضحة. بيد أنها ما لبثت أن تشددت، واتخذت مواقف لاهوتية وعقائدية متصلّبة، وانصرفت لاضطهاد الناس وإرغامهم بالقوة العسكرية.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ الأنظمة السياسية القوية والمركزية، بدت لديها ميولٌ وسلوكاتٌ لصون الحريات الدينية داخل جماعة المسلمين، ومع الديانات

الأخرى، أكثر من الفئات الاجتماعية والسياسية الأخرى. ويبدو ذلك في تصرفات الفاطميين الذين كانوا من الشيعة الإسماعيلية، وكان رعاياهم في أكثرهم من أهل السنة. وما حاول هؤلاء أن يفرضوا «أرثوذكسيتهم» على الرعايا أو يحدّوا من حريات منافسيهم المسلمين. وقد صار «الأزهر» الذي أنشأوه مؤسسةً رئيسيةً للتعليم السني في الكلام والفقه. ومضى حكام الهند المغول خطوةً أبعد، حين أفادوا من النصوص القرآنية في مدّ التسامح إلى أوساط رعاياهم من غير أتباع ديانات التوحيد إذ كانت أكثرية رعيتهم من الهندوس، وقد حصلوا على تفسيرات جديدة من علمائهم للنصوص سمحت بتبنّي سياسات سمحة تجاههم. بل إنهم توصلوا إلى مواقف جديدة دعمت إلى حدّ بعيدٍ مسائل الحرية الدينية وفي الاتجاه نفسه أوجَد العثمانيون نظام المِلَل، الذي أعطى أبناء الديانات الأخرى والطوائف حرياتٍ واسعة ما عرفوها من قبل. وعرفت أسبانيا الإسلامية حِقَباً من الانفتاح الكبير في عصرها الذهبي، الذي ظهر فيه عيشٌ مشتركٌ بين أهل الأديان والمذاهب المختلفة. بيد أنّ الأندلس شهدت، والحقُّ يقال، موجاتٍ من الصعود والهبوط، أفضت أحياناً إلى تقييد الحريات، ومنع النقد والنقاش المنفتح.

ونصلُ أخيراً إلى الاستثناء على القاعدة. فالأنظمة السياسية القوية هي التي كانت تقفُ مع الحريات الدينية، وتؤمّن لرعاياها جميعاً عيشاً شبه متساوٍ بغضّ النظر عن الدين والمذهب والعِرْق. أما الأنظمة الضعيفة، فقد كانت واستناداً إلى متكلِميها المتشددين تقومُ بإظهار التشدد في التدين، والضغط على الآخرين المختلفين باسم حماية الدين أو المذهب الصحيح، لتشتري بذلك ولاءَ العامة من طريق مكافحة «العدو الداخلي». والمعروفُ أنّ الضغوط على الأقليات وعلى المختلفين تحدُثُ في حالات الخطر وحالات الأزمات.

لا شيءَ مما جرى ذكره يمكن اعتباره جديداً أو مفاجئاً. بل هذا هو ما يمكن أن نتعلمه من التاريخ. ولسنا بحاجةٍ لاستعمال نظريات معقّدة لإثبات أنّ الرموز الدينية تُستعمل بوصفها لغةً يمكنُ لها أن تقول الشيءَ وعكسه أحياناً.

2- ماذا يمكننا الإفادة من النصوص؟ لكل لغةٍ قواعدُها التي ينبغي احترامُها من أجل القدرة على الفهم. وسنحاول الإشارة إلى بعض النقاط والمراجع والنصوص التي استُخدمت في ظروفٍ مختلفةٍ وسياقاتٍ مختلفة.

﴿لا إكراه في الدين﴾ جملةٌ مأخوذةٌ من آية قرآنية، وقد جرى ذكرها كثيراً في النقاشات حول «الحرية الدينية في الإسلام». ونادراً ما يسمع المرءُ الآيةَ كلَّها: ذلك أنَّ الجزء الباقي من الآية يضيف مواصفاتٍ عدةً إلى ذلك التأكيد. فبقية الآية تقول: إنّ البرهان الإلهي قد أتى فبيَّنَ الحقَّ من الباطل، والصحيح من المخطئ.

والانطباعُ الأولُ من قراءة جزء الآية ذاك أنه لا حاجةَ لاستخدام الإكراه والإرغام؛ لأنَّ الوضوحَ صار سائداً بعد ظهور الحقّ والصواب، وتمايُزه عن الخطأ والضلال. وهذا يترك السؤال مفتوحاً، ماذا سيحصل لأولئك الذين يُنكرون دلائل وبراهين الهُدى (كما حدث بالفعل)؛ هل يجري التسامُحُ معهم، أم يُعتبرون ذوي اعتقادٍ سيء، أو يُعتبرون أعداء للطريق الصحيح والمستقيم؟ ولا شك أنّ هذه الأسئلة والاحتمالات كلّها ظلّت تابعةً في التأويلات للظروف والسياقات التاريخية التي أُنزل فيها هذا النصّ. وهذا من ناحيةٍ أخرى يجعلُنا حذِرين إزاء استخدام النصوص المقدسة من القرآن وغيره. فقد أثبت التاريخ مرةً ثانيةً أنّ النصوص الجدالية لا تشكّل أساساً لأي مبدأ أو موقف. وقد كان سهلاً دائماً على الخصوم في الجدال استحضار نصٍ آخر أو موقفٍ آخر ينقُضُ ما جرى الاحتجاج له أو به.

وهنا يمكن، على أي حال، ذكر نصوص أخرى، قليلاً ما جرى الاحتجاج بها، ويمكن أن تفتح آفاقاً أخرى. إنها ليست آفاقاً للحريات الدينية بالضرورة. بل إنها قد تشجّع على وجوهٍ أُخرى من التفكير والتقدير. من هذه النصوص، ما ورد في القرآن: ﴿ لكلٍ جعلنا منكم شِرعةً ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبِقوا الخيرات إلى اللهِ مرجِعُكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾(القرآن: 48/5). توضّح هذه الآية أن التعددية الدينية هي جزءٌ من خطة الله –عزوجلّ– للبشر الذين خلقهم. فقد أعطى للجماعات والأُمم لكلٍ منها شرائع ومناهج مختلفة. بل ويستطيع المتكلمون الذين يقودون النقاشات إلى نهاياتها أن يقرروا هنا إمكان النقاش الديني حول الحقيقة بحريةٍ؛ لأنّه لا يعلمُ الحقيقة غير الله. والواقعُ أن من يقرأ هذا النصّ بعنايةٍ يستطيع الوصول إلى تأملاتٍ عِدّة في مسائل الحرية الدينية. وأحد تلك الاستنتاجات أنه لا أحد من البشر يستطيع الوصول إلى الحقيقة النهائية في المعتقد الديني. وثانيها أنّ الله وحده يملك

الكلمة الفصل في الموضوع. وثالثها أنّ الكلمة النهائية حول الحقيقة لا يمكن الوصولُ إليها في العالم الدنيوي. لا بد من الانتظار إلى نهاية التاريخ (النهاية الحقيقية، وليس الهيغلية أو ما ذهب إليه فوكويا ما) لبلوغ الحقيقة اليقينية. والاستنتاج الرابع أنّ النقاش حول أمور الحقيقة الدينية شيء طبيعي ويمكن أن يستمر. وأخيراً فإنّ المطلوب هو التركيز على الأعمال الحسنة والطيبة والخيرّة بغضّ النظر عن الاعتقادات الدينية! ربما نحسبُ أننا وصلْنا من وجهة نظر إسلاميةٍ إلى قولٍ فصْلٍ في مسألة الحرية الدينية، وحرية التفكير بشكلٍ عام. ومع ذلك فالذي أنصح به البقاءَ على حَذَر. فالجداليون يستطيعون إذا أرادواً أن يجدوا أيضاً آخَر يدعم وجهة نظرهم.

3- **هل هناك استراتيجيةٌ بديلة؟** ربما أمكن لنا التفكير للخروج من المأزق، بالتعرض لعقوبة المرتدّ، والتي ظلّت عبر التاريخ وإلى اليوم حاجزاً لا يمكن تخطّيه ولا إقناع المسلمين بتجاهُله. فالردة لدى المسلم المتدين خطيئةٌ كبرى لا جزاء لها غير الموت. نستطيع البدء بأن نقول إنّ كثيراً من الدارسين ذهبوا إلى أنّ العقوبة على المرتد هي شأنٌ من شؤون التاريخ الإسلامي، وليس من شؤون العقيدة الإسلامية. لقد كانت سلوكاً سابقاً على الأزمنة الحديثة؛ لكنّ كثيراً من المسلمين يصرّون على ربطها بالرسالة الإسلامية؛ رغم أنّ التاريخ يقول غير ذلك.

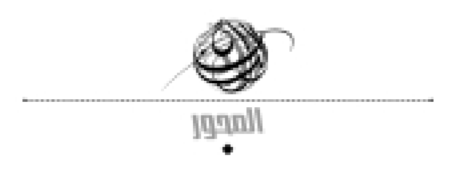
الواقع أنّ هذا الأمر هو جزءٌ من ميراث التدين الإسلامي. فرغم إيمان المسلمين أنه لا كتابَ بعد القرآن، ولا سنة بعد النبي الخاتم؛ فإنهم أضافوا إلى مصطلح الإيمان كثيراً من المفاهيم والشروح والمؤسسات التي قال بها الفقهاء أو بعض السلطات في أزمنةٍ مبكّرة. لقد حدث مثل ذلك بالنسبة لمؤسسة الخلافة، التي أثبت علي عبدالرازق أنّ المسلمين الأوائل أوجدوها بعد وفاة النبي ﷺ. بيد أنّ بعض المسلمين يعتبر تلك المؤسسة مقدسة، وهي جزءٌ لا يتجزأٌ من رسالة الإسلام. لقد كان المسلمون مضطرين بعد وفاة النبي إلى إيجاد مؤسسة سياسية، الخلافة أو كما قال البعض أخيراً: الدولة الإسلامية. لكنّ إلغاء الخلافة من جانب مصطفى كمال أتاثورك عام 1924م أحدث صدمةً عميقةً في أوساط المسلمين عبر العالَم. وقد برهن علي عبدالرازق على أنّ الخلافة كانت خياراً بين عدة خياراتٍ

بعد وفاة النبي ﷺ، وأنها تدين بانتصارها وبقائها لظروفٍ وسياقاتٍ معَينة ما عادت موجودة ولا ضرورية. والذي حدث أنّ المسلمين فيما بعد طوروا إعجاباً عميقاً بهذه الصيغة العائدة للآباء المؤسّسين، وصارت في وعيهم جزءًا من الدين ذاته. وهذا الأمر يمكن تتبُّعُهُ في عدة أمورٍ أو مؤسسات أو أحكام مثل المواقف من المرأة أو من الحريات الدينية. «تقديسُ التاريخ» هو الأمر الذي تحسُنُ مناقشتُهُ في هذا السياق. فقد صارت مسائل كثيرةٌ جزءًا من الذاكرة الجماعية، ومن الوعي بالتاريخ، وأدت حتىّ إلى تجاهُل التعاليم الإسلامية أو القرآنية الأولى. وقد حدث ذلك بالنسبة لعقوبة المرتد. إذ أثبت مؤرخون كثيرون أنّ المسلمين لجأوا لذلك في ظروف الضعف والحصار، وعندما صارت الردةُ معتبرةً بمثابة الهروب إلى العدو. ويمكن لقائلٍ أن يقول إنّ التراث الدينيَّ إنما يتكون ويتراكم نتيجة السوابق والتقاليد والشروح ولا فاصل بالقطع بين التاريخ والرسالة. فزمنُ «الصياغة» مستمرٌّ إلى ما لا نهاية، وكل فصلٍ بين التاريخ والمقدس أو حديث عن «نهاية الوحي» لا معنى له في ذهن المتدينين ووعيهم؛ كما لا معنى في السياق نفسه للنقد التاريخي الذي قام به عبدالرازق لمسألة الخلافة.

ومع ذلك، فالذي أراه أنه لابد من تحوُّل. وهو تحوُّلٌ يمكن أن يحدث من خلال النقد التاريخي. فبواسطته يمكن الوصول إلى نوعٍ من التمييز مثلما حاول إدموند هوسّرل التمييز بين الفلسفة والعلم. لابد من تفرقةٍ أو تمييز بين المتسامي والمعيش أو بين المضمون (النظرية، التفسير) وشروط الاكتشاف. إنّ النقد التاريخي هو الذي يكشف عن أنّ التقاليد الدينية تحدث في زمن الانتشار والإنجاز والتحقق خلال التاريخ. ورغم أنّ الأعمال الأولى يمكن (أو هي كذلك في الحقيقة) أن تنتمي إلى مجرى التاريخ، حيث تمتزج المبادئ بالمصالح والمكائد والمواجهات؛ فإنّ معناها «النهائي»، لا تُخطئُه العين. لكنْ من أجل ألاّ تخطئه؛ فإننا نحتاج إلى النقد التاريخي.







تجديد الخطاب الديني بعد 11 سبتمبر
جدل الديني والسياسي

معتز الخطيب(*)

التجديد ربما يُفْسدُ أحيانًا، لكن التقليد المحض يفسد إفسادًا مطلقًا

اكتسب تعبير «التجديد» شرعيته من وروده في حديث نبوي شهير، ومع ذلك شهد عبر تاريخه التباسًا واشتباهًا أيضًا، نتيجة التنازع حول شرعية مدلوله، وهو وإن كان في التراث الإسلامي كاد أن يطابق مفهوم «الاجتهاد» بالمعنى الفقهي- فإنه بدءًا من مطالع القرن العشرين تحول من النص إلى الخطاب، واكتسب زخمه بعد خفوت وهج مدرسة الإصلاح التي نسبت لمحمد عبده والتي قامت على أساس الوعي بالعصر، وبالفجوة الماثلة بين الغرب والعالم الإسلامي، وكانت فكرة مناهضة الاستعمار (الأوروبي) والهيمنة الثقافية تقع في القلب من انشغالاتها. ومع ذلك بقي مشروع التجديد مقصوراً على فئات نخبوية ولم يتحول إلى عمل مؤسسي واسع، فضلاً عن حديث الصحافة.

لكن خطاب التجديد أو الإصلاح، منذ تاريخ 11 سبتمبر شهد تحولات مثيرة، فتحول من قرار داخلي، إلى مطلب خارجي ليتحول بعد ذلك إلى قرار سياسي، وتلهج ألسنة النخبة الثقافية، والمؤسسة الدينية الرسمية بالحديث عنه، ويتحول إلى حديث الصحافة اليومية وتدخل فيه كل الاتجاهات الفكرية والدينية، ومَنْ هُمْ خارجها أيضًا.

(*) كاتب من سورية .

هذا المقال يقوم على فكرة أساسية وهي أنّ هنالك خطابان للتجديد، خطاب نشأ قبل 11 سبتمبر واستمر بعده ولا علاقة له بالأحداث والجدل، وخطاب نشأ بعد 11 سبتمبر 2001م وهو ما تفرده هذه الورقة بالدراسة. فالمقال يدرس كيف تحول هذا الخطاب إلى موضوع اهتمام كل الشرائح السابقة، ويحاول أن يفسر كيف تحول الحديث بعد 11 سبتمبر من حديث عن الإرهاب، إلى حديث عن إصلاح العالم العربي، وتجديد الخطاب الديني، ليدرس جدل الداخل والخارج، ومفهوم التجديد المطلوب بحسب الاتجاهات المطالبة به، وكيف تحول التجديد من مطلب للإصلاحية الإسلامية إلى مطلب للإصلاحية الغربية، ومصير مشروع التجديد الإسلامي في هذا الجدل، وكذلك مصير المشروع الأمريكي، معتمدًا على جدل الديني والسياسي.

أما بخصوص المفاهيم التي تشكل زاوية مقاربة الموضوع والتحليل فلن نخوض في رسم جوهرها، والجدل في ذاتها، وخصوصًا العنف والإرهاب؛ لأن ذلك سيخرج بنا عن وجهة المقال، وحين نستخدم تعبير «الإصلاحي» فنستخدمه بشكل إجرائي لا قيمي، لوصف تلك الممارسات التي تتم، الإيجابي منها والسلبي.

وفيما يخص ثنائية الإسلام والغرب، فهي وإن كانت مغلوطة، لكن ذلك لا ينفي وجودها واستعمالاتها، والمبرر لهذا الاستعمال هو أن السياسة - والأمريكية منها تحديدًا- لا تكاد تفرق بين «الإسلام» و«المسلمين» عمليًّا؛ لأن المنطق السياسي غير معنيّ كثيرًا بالناحية التجريدية المعرفية فهو مَعْنِيٌّ بما هو عملي.

والأهم هنا أنه لا يمكننا الحديث عن مصطلح محدد سواء «تجديد» أم «إصلاح» أم غير ذلك، ويبدو أن «الإصلاح» هو الأكثر، وهذا الإرباك سرى إلى الخطاب العربي الثقافي والديني والرسمي، فلا يمكن الحديث فيه عن «مصطلحات» محدودة بحد، فالسياسي مثلاً تارة يعبر بالإصلاح، وأخرى بالتطوير، وثالثة بالتجديد، والديني وجد في «التجديد» مفردة لها شرعيتها النصية فألح عليها، والأمر نفسه سرى إلى الثقافي. هذا الإرباك أدى إلى مشكلة تحديد المصطلح، ولذلك سيتم التعامل مع هذا بناء على المعنى العام في الرغبة في الارتقاء إلى

مستوى العصر واستلهام الروح الإسلامية، وهو ما قامت به إصلاحية عبده. كما أن الربط بين الإصلاحية الأمريكية والإصلاحية الإسلامية يتم ضمن إطار درس رد الفعل، ومن زاوية وجود «الاستعمار».

وبما أن المقال يركز على جدل الديني والسياسي فإن التحليل يستعين بالتحليلين المعرفي والسياسي، ويتردد بينهما.

سؤال البحث عن إطار تفسيري

ربما يثير عنوان «تجديد الخطاب الإسلامي بعد 11 سبتمبر» - بمفرده - بعض الغموض، فهل سيتم الحديث عن جهود التجديد بعد 11 سبتمبر، أم عن خطاب التجديد؟ ولماذا «11 سبتمبر»؟ وهل هو مجرد تاريخ كغيره من التواريخ التي يمكن أن تستخدم في التحقيب التاريخي لقضية ما؟ أو أنه «تقويم جديد» كما سبق لي ولغيري وسمه؟ وهل يمكن اعتباره - مرحلة الـ «ما بعد» - لحظة حاسمة تغير كل شيء بعدها عما كان عليه قبلها؛ بحيث تُلحق - بما هي مرحلة - بسلسلة المفاهيم الكبرى التي وُسمت بالـ «ما بعدية» (ما بعد الحداثة، ما بعد الاشتراكية، ما بعد ..[1])؟

يأتي تحديد «11 سبتمبر» هنا بعيدًا عن أي انحيازات، وخارج التفكير بالخصوصية والغربية، والمابعدية، فهو مجرد تأريخ بيوم شهد حدثًا «عالميًّا»، وعالميته ليست نابعة من كونه أمريكيًّا، بل لأنه استهدف رموزاً مركزية في النظام الاقتصادي العالمي، ولكون العالم شهد بعده متغيرات سياسية واقتصادية وقانونية وثقافية، ودينية أيضًا، كان المهيمن فيها هي أمريكا.

تنوعت زوايا مقاربة الحدث، وتفسيراته، من الديني والسياسي، إلى الحضاري، والثقافي-النفسي، والبنائي، لتخرج بنتائج مختلفة تتفاوت من كون عداءً «للحداثة» وردًّا عليها .. إلى كون تنظيم «القاعدة» وليد الحداثة السياسية، وتعبيراته ومفرداته وتحولاته قادمة من رحم المشروع الحداثي![2].

لكن يبدو الملمح الثقافي-الديني طاغيًا في تحليل الحدث ورمزيته، على الأقل في الرؤية الغربية، وتحديدًا الأمريكية، من بدء الحديث عن «الفاشية الإسلامية»

و«الأصولية الإسلامية» و«الإرهاب الإسلامي» مرورًا بالسؤال الأمريكي العريض: «لماذا يكرهوننا؟» الذي يحيل المسألة إلى عداوة « للعالم الحر» كما عبر جورج بوش الابن مرارًا، وانتهاء بالممارسات الأمريكية حول «نشر الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية»[3] و«تأهيل» المسلمين ثقافيًّا ليكونوا ديمقراطيين، و«تغيير» مناهج التعليم لنشر ثقافة التسامح والحرية[4].

ربما يكون طغيان الملمح الثقافي نتيجة سيادة المنظور الثقافي في التحليل السياسي في ظل العولمة والحديث عما سمي بـ«صراع الحضارات» بحيث يتم التركيز على دور الأفكار والقيم في التفاعلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعندما قويت الكتابات الغربية في اهتمامها بالقيم والأفكار وتأثيرهما على السلوك السياسي، صارت الغلبة لهذا المنظور[5]. ومع ممارسات «تنظيم القاعدة» وخطابه الديني-السياسي المشبع بالعنف ضد «الكفرة» من «اليهود والصليبيين» وحديثه عن «حتمية الصراع بين الإيمان والكفر» تحول الإسلام إلى مشكلة عالمية، واتسع الصراع عليه - تفسيرًا وتوظيفًا - ليشمل كل التوجهات الإسلامية وغير الإسلامية، المتفقة والمختلفة مع القاعدة، والأنظمة السياسية العربية، والغرب وخصوصًا أمريكا صاحبة مأساة سبتمبر، بمعنى أن «مصائر الإسلام التي كانت موضع نزال بين الإسلاميين والأنظمة العربية والإسلامية صار يشارك في تحديدها -أو يحاول ذلك- كل من يعتبرون أنفسهم متضررين من المتشددين المسلمين في العالم»[6].

بذلك أوجدت أحداث سبتمبر «مشروعية» - بمنظور أمريكا؛ «المتضرر»الأكبر من «الإرهاب الإسلامي» - للحديث عن التغيير والإصلاح، على مستويات مختلفة، وبأدوات مختلفة - بما فيها القوة العسكرية في أفغانستان والعراق - ومن ضمن مشروع التغيير هذا كان: «نشر الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية» و«تجديد الخطاب الديني» - الإسلامي تحديدًا - وتغيير مناهج التعليم، وملاحقة الجمعيات الخيرية، تحت عنوان «الحرب على الإرهاب» الذي صكته لهذا المشروع الطويل غير المحدود - زمانًا ومكانًا ومفهومًا -.

الخطاب بدأ بإعلان حربٍ من أجل الحرية في خطبة ممهدة فبل الحرب على

أفغانستان، أثارت الكثير من اللغط في العالم، لتفتح باب التأويلات واسعًا، وتذكي التفسيرات «الدينية» للفعل الأمريكي، ومع أنه جرى التراجع عنها لاحقًا، فإنها بقيت «زلة لسان» تعكس المعتقد السائد بنظر الكثيرين في العالم الإسلامي، ليتمّ استعادتها عنوانًا للحرب على العراق أيضًا[7]. شعار «الحرب على الإرهاب» غير المحدود بحدّ، ومقولة «الحرب الصليبية»، والحديث عن «الإرهاب الإسلامي» والممارسات الغربية التي طالبت بتجديد الخطاب الديني وتغيير المناهج الدينية (الإسلامية)، والحديث عن النزعة التبشرية لدى المسؤولين في فريق الإدارة اليميني[8]، كل ذلك حمل على الاطمئنان لهذا التفسير الديني–العقدي، وجعل من «الحرب على الإرهاب» في نظر الكثيرين حربًا على الإسلام نفسه [9].

وإذا كان ارتباط المنظور الثقافي بالعولمة أذكى الاهتمام بدور الخطاب الديني، ليصبح تحليل الخطاب الديني حقلاً معرفياًّ أصيلاً في مجال العلوم السياسية– فإن حادث ١١ سبتمبر وخطاب القاعدة والخطاب الأمريكي المتمركزين حول ثنائيات حدية تبسيطية (إيمان/كفر) و(خير/شر)، كل تلك الأمور، أعادت الدين (الإسلام تحديدًا) إلى جوهر الصراع، وأنعشت المخيلة الغربية المشبعة بفوبيا «التهديد الإسلامي»، الذي يمثل لها «نوعًا من التقهقر والعودة إلى أزمنة غابرة»[10]، بالاتكاء على رمزية الحدث البالغة وإيحاءاته المساندة لذلك التصور. ومع مصير «الإسلام/الخطاب الديني» في جوهر «الحرب على الإرهاب»، بدأ الحديث من 20 سبتمبر 2001م على ألسنة كثيرين عن «استنقاذ الإسلام» من خاطفيه، ليصل في منتصف سنة 2002م إلى الحديث عن «تجديد الخطاب الديني»وقائمة المطالبات الغربية التي منها تغيير مناهج التعليم الديني.

الحديث الغربي عن «تجديد الخطاب الديني»، و«تغيير مناهج التعليم الديني»، المتزامن مع الوجود العسكري في أفغانستان والعراق، الذي أعاد من جديد جدل «التجديد» مصطلحًا ومفهومًا ومشروعًا، لنشهد سيلاً من الكتابات الصحفية[11]، والندوات والمؤتمرات حول «تجديد الخطاب الديني»[12] وليشترك فيها كل الاتجاهات الفكرية؛ الأمر الذي أدّى – بالمقابل – إلى استعادة تعبير «الإسلام الأمريكي» لسيد قطب.

هذا التحول المثير، يفتح الجدل واسعًا حول أسئلة متعددة يمكن أن تثار أيضًا بخصوص تحول الديمقراطية إلى إرغام خارجي أيضًا. من بين تلك الأسئلة: هل يمكن أن يكون سؤال التغيير والتجديد رهنًا بإرادة السياسي؟ وما آثار تحول السؤال إلى مطلب خارجي، والخارج هنا هو الاستعمار الجديد؟ والسؤال المركزي الذي دفع إلى طرح مطلب التغيير السياسي والتجديد الديني هو منشأ الإرهاب، وما علاقته بالدين والسياسة الداخلية والخارجية؟ وأي انعكاسات ستكون للمطلب الأمريكي على مشروع التجديد الإسلامي؟ وما مصير مصطلح التجديد حين يتحول إلى عنوان لفعاليات حكومية متعددة، ومؤسسات دينية «رسمية»؟ بل حين يتحول مناهضو الخطاب الإسلامي إلى حملة لواء التجديد، ومهمومين بمشروعه؟ وما مفهوم التجديد في خطاب هؤلاء جميعًا؟ وهل يمكن أن يتم التجديد في ظل التهديد العسكري وفقدان الأمن والاستقرار؟ ثم ما علاقة التجديد الديني بالتغيير السياسي؟

أسئلة كثيرة يمكن أن تثار هنا، سنحاول مقاربة بعضها من خلال درس الجدل بين السياسي والديني، وإلى أي مدى يعوق السياسي الديني ويلوّنه بالمصالح والأغراض السياسية.

«الإرهاب» : سؤال المفهوم .. وحرب الأفكار

شكّل حدث 11 سبتمبر - بوصفه «إرهابًا» ولّد ما سُمِّيَ «الحرب على الإرهاب» - منعطفًا أساسيًا وتحوّلاً جذريًا لنوعيّة الخطاب والممارسة في السياسات الخارجيّة الغربية، والأخطر أن هذا التحدّيَ قد أتى من كيان غير معترف به في كل من القاموسين: السياسي والدبلوماسي على الصعيد العالمي. ومقاربة السلوك الغربي في حربه المعلنة من منظور ديني، يبدو مريحًا إذ يمكن تفسير هذه الممارسات على أنها «حرب على الإسلام» وهو ما مال إليه الكثيرون، خصوصًا من التيارات المتوافقة أو المتعاطفة مع توجهات «القاعدة». غير أن هذه الممارسة المتشعبة والمربكة أحيانًا في وضعها ضمن إطار تفسيري كلي - يمكن مقاربتها من زاوية بالغة الأهمية وهي زاوية المفاهيم لمحاولة الإمساك بالرؤية الموجِّهة لهذه السياسات وتقلباتها في مراحلها المتعاقبة منذ الحدث وحتى الآن.

إنه ما من شك أن الحدث/المأساة الذي انفلت من محيطه ليصبح كونيًّا بفعل عوامل كثيرة، جعل أبعاده الرمزية والعاطفية والسياسية والقانونية والثقافية والاقتصادية لها وزنها في تحديد توجهات المستقبل، وإعادة صياغة العالم من جديد في نظام ما بعد 11 سبتمبر، لكن الشيء الثابت فيه هو الهيمنة الأمريكية مرة أخرى.

هذه الشحنة الانفعالية وما ولَّدته من شظايا أفعال على الصعيد الدولي سَبَقَهَا وأعقبها وصاحبها شعاراتٌ وحملاتٌ إعلامية أحدثت ثورة مفاهيمية[13] اختلطت فيها السياسة بالثقافة والدين؛ الأمر الذي يجعل من قضية المفاهيم قضية مركزية تجب مساءلتها واستثارة مكنوناتها وكيف يمكن للألفاظ أن تُكيَّف لتستوعب المصالح وتغيراتها، وكيف أمكن استثارة أبعاد دينية/عقدية للأحداث والكلمات (صليبية، الإرهاب، العدالة، الحرية ...).

غير أن المفهوم المركزي الذي يصلح للمقاربة من زاويته هو ما ولّده الحدث نفسه (الإرهاب)، والذي سوّغ انطلاق الحرب عليه، والتي كانت عنوانًا لكل الممارسات الأمريكية بدءًا من الحرب على أفغانستان والعراق وصولاً إلى نشر الديمقراطية وتجديد الخطاب الديني وتغيير المناهج. هذا المفهوم غير المحدود، والمرن لدرجة زاد فيها الخلط حتى تحمّل «المصطلح» بأكثر مما يحتمل معناه، الأمر الذي جعل من الإشكالية ما تتخطى به حدود الديني والثقافي والسياسي، إلى الوطني والقومي والعقدي حين يشمل الإرهاب كل فعل إسلامي خاصة، وكل فلسطينيٍّ مقاوِمٍ دفاعًا عن النفس والأرض على وجه الخصوص.

لكن سؤال مفهوم «الإرهاب» هذا سيضعنا مرة أخرى أمام تعقيد يصعب معالجته من منظور فكري (مفهومي) فقط، وفي هذا السياق نفهم جيدًا معنى قول ديفيد فروم وريتشارد بيرل (من المحافظين الجدد): «ليست كلماتنا مقنعة، وهذا ليس فقط لأن السكان في الشرق الأوسط لا يصدّقون ما نقوله، لكن أيضاً لأننا، نحن وَهُمْ، لا نتفق على معنى الكلمات التي تشكل قاموسنا الأخلاقي. فالأميركان وأهل الشرق الأوسط قد يوافقون، مثلاً، على أن من الخطأ قتل حياة إنسانية بريئة. لكننا لا نتفق على مَنْ هو **«البريء»** ومن ليس هو[14]. فالكلام يحيل إلى افتراق في

الكونين المفهوميين صادرٍ عن أسباب أشدَّ تعقيداً من فكرة «صراع الحضارات» أو العداء للإسلام.

إن النظر إلى «الحرب على الإرهاب» وفضاءاتها المتعددة، من العسكري، إلى السياسي (تغيير الأنظمة ونشر الديمقراطية)، إلى الديني (المحافظون الجدد يطالبون بالتجديد الإسلامي)، والثقافي (تغيير المناهج ومفرداتها) : يفرض التعامل معها برؤية مركبة لا يكفي فيها النظر في حدود «الأمن القومي» ومتطلباته فقط، بل لا بد – أيضًا – من استعادة عقيدة «التهديد الإسلامي» الكامنة مسبقًا في مخيلة الرأي العام االغربي والمتشخصة في أحداث سبتمبر وخطاب القاعدة، وفي تهديد وصول الحركات الإسلامية إلى السلطة، وكذلك حضور حلم الإمبراطورية «المزدوج المقاصد في الشرق الأوسط: يبسط السيطرة على أرضه (بوصفها قلب العالم من بداية التاريخ وحتى حاضره) ويمد يده إلى مكامن البترول تحتها (بوصفها محرك التقدم المضمون كذلك حتى هذه اللحظة)»[15]. وحتى حينما تحولت «الحرب على الإرهاب» من نيويورك إلى كابول، ثم من كابول إلى بغداد، «كانت هناك أحوال إنسانية، وصراعات سياسية، ومطالب إمبراطورية، وضرورات بترولية، ولوازم انتخابية»[16] تقف وراء السياسة الأمريكية وحربها.

ومن ضمن هذه الرؤية المركبة تبدو الولايات المتحدة – ولا سيما «المحافظون الجدد»– معنيّةً بالموضوع الأيديولوجي تغييراً لمناهج تعليم، أو حضاً على تأويل أشد عصرية للدين في البلدان الإسلامية، أو نشراً وتعميماً لمنتج أميركا الثقافي، فضلاً عن «عقيدة» أمن إسرائيل التي تشكل ثابتة من ثوابت السياسة الأمريكية بغض النظر عن الإدارة الحاكمة في البيت الأبيض[17].

وعلى هذا، فـ «الحرب على الإرهاب» – بمفهومه الواسع وغير «التقليدي»[18] – اتسع ليشمل «حرب الأفكار»[19] بناء على التشخيص الأمريكي للعنف والإرهاب «الإسلامي» وأسباب توليده، ومن ثم وسائل مكافحته التي تنوعت من «تجديد الخطاب الديني» والضغط على بعض المؤسسات الدينية (كالأزهر) إلى تغيير المناهج وإقامة المحطات الإعلامية لنشر خطابها مباشرة[20].

الإرهاب: سؤال الباعث والمنشأ

إن سؤال مفهوم «الإرهاب» وتعقيداته يشكل أنموذجًا لمقاربة الأزمة البالغة التعقيد بين الغرب والشرق الإسلامي تحديدًا، أو ما يُعبر عنه بثنائية (الإسلام والغرب) حين تستحيل الأزمة إلى العمق في الافتراق بين فضاءين مفهوميين كونيين يشتملان على الكثير من المفاهيم المفترقة (الإرهاب، الاحتلال، الحرية، العدل، التسامح ...) تنتمي إلى قاموسين أخلاقيين. وحين تفترق المفاهيم وتعلن حرب الأفكار هنا- يكون من الطبيعي الافتراق في سؤال يتصل اتصالاً وثيقًا بسؤال المفاهيم، وهو: ما الباعث على الإرهاب؟ وما دوافعه؟ وكيف نشأ؟ الإرهاب ليس عفويا أبدًا، والمرء لا يُخلق إرهابيًّا. إنه «يصبح إرهابيًّا»، و«الإرهاب» هو «ثمرةٌ مُرَّةٌ» لظواهر ومسارات. لكن ما هي؟

إن «الفهم» يعني إدراك آليات العمل، و«الانفعال» الذي تلبّس بردود الفعل تجاه الحدث حجب كثيرًا من إمكانات فهم آليات الفعل نفسه فضلاً عن أن اختلاف المفهوم وحدوده وأخلاقياته في ضوء مجمل العلاقة المأزومة تاريخيًّا بين الغرب والشرق الإسلامي والتباسات رمزية الفعل نفسه (هل هو ردّ سياسي؟ أو ديني؟ أو نفسي؟ أو حضاري؟) لم تكن تسمح بغير التفكير باتجاه: «لماذا يكرهوننا؟»، و«إنهم يستهدفون العالم الحر»! هذا السؤال والجواب الذي مثَّل ما يشبه رأيًا عامًّا غربيًّا لم يكن يقدر على الفكاك من الربط فيه بين «فهم» الحدث، وبين «الموقف» منه، بمعنى عدم القدرة على الفصل بين ما هو إجرائي وما هو قيمي لتسود مقولة: إن الفهم يعني الصفح.

ثم إنهما (السؤال والجواب) انتهيا إلى إحالة المشكلة إلى «شأن داخلي» إسلامي وعربي ما يعني استبطان نزاهة وطهارة الذات الغربية من أي شبهة تجاه مسببات الفعل، وهو ما يعكسه السؤال المفعم بالبراءة الساذجة: لماذا يكرهوننا؟ هذا الاعتقاد المستبطن والتحليل المنبني عليه هو ما ولّد الاعتداءات الكثيرة التي وقعت على المسلم والعربي.

في سؤال الكراهية هذا الذي يفسر «أيديولوجيا الإرهاب» يكمن تفسير جزء كبير من ملامح السلوك الأمريكي تجاه المسلمين والعرب، فالرئيس الأمريكي

يُوَصِّفُ «الحالة الإرهابية» فيقول: «إن الذين يغذُّون الكراهية يريدون أن يوجدوا انشقاقًا بين الشرق والغرب ... وعندما يذهب إرهابيون في مهمات انتحارية وقتل، فهم يُشَوِّهون التعاليم الأخلاقية السامية للإسلام نفسه. فطموحهم الحقيقي هو أن يسيطروا ويتحكموا ويعيدوا قولبة مجتمعات بأكملها وفق صورتهم القاسية». «إننا سنستخدم نفوذنا ومثاليتنا لاستبدال الكراهيات القديمة بآمال جديدة عبر الشرق الأوسط»[21].

فمشكلة الإرهاب إذن: داخلية بنيوية، وهي متعددة الأسباب: سياسية، واقتصادية، وثقافية، وهذا ما يجعل منها بيئة خصبة «لتربية المتطرفين والإرهابيين»، ولذلك محاربة الإرهاب ستكون على هذه المستويات جميعًا بالإصلاح السياسي والتعليمي والاقتصادي[22]. وهنا يأتي الحديث عن الديمقراطية، والحرية، والإصلاح الديني والتعليمي[23] لبناء ثقافة تعلم التسامح وتتقبل الآخر، وتنهي حالة الكراهية والتطرف، «فالعالم الديمقراطي هو عالم مسالم أكثر».

الإصلاح الغربي: سؤال المصالح والبديل «الإسلامي»!

هذه الرؤية المصرّح بها في خطابات غربية عديدة تعني أن السياسة الخارجية للدول شهدت تحولاً جوهريًّا بعد 11 سبتمبر، فَقَبْلَهُ كانت سياستها تركَ الشأن الداخلي للأنظمة الحاكمة (الصديقة والعدوة) مقابل تأمين مصالحها الحيوية في المنطقة، وإبعاد شبح وصول الإسلاميين إلى السلطة الذين يشكلون تهديدًا مؤكدًا للمصالح االكبرى، وبعده تحولت السياسات إلى التوغل في البِنَى الداخلية للمجتمعات العربية والإسلامية بوصفها «المولّد الأساس للإرهاب». هذا التحول سيثير الكثير من الإشكاليات التي تحتاج إلى بحث؛ لأنه سيتجاوز قضايا السيادة والخصوصيات الثقافية والدينية، وسيعيد فتح ملف علاقتها مع الإسلاميين الذي شكلوا على الدوام جبهة المواجهة الذي دفعها إلى دعم «الديكتاتوريات» الحاكمة، فهم لا يزالون يشكلون نبض الشارع والبديل الذي من المؤكد أنه ستأتي به الانتخابات الحرة إلى السلطة. فضلاً عن الإشكاليات البنيوية في قضية الديمقراطية والإصلاح وهل يمكن أن تأتي من الخارج؟

ويدرك «ريتشارد هاس» أن «التحرك المفاجئ نحو الانتخابات الحرة في البلدان

ذات الأكثرية الإسلامية قد يأتي بالأحزاب الإسلامية إلى الحكم. لكن السبب - كما يرى- لا يكمن في كون الأحزاب الإسلامية تتمتع بثقة السكان الساحقة، بل لأنها في الغالب المعارضة المنظمة الوحيدة للحالة الراهنة التي تجدها أعداد متزايدة من الناس غير مقبولة». لكن لا يبدو أن هذا الرأي محسوم لدى الإدارة الأمريكية خصوصًا أنه صادر قبل احتلال العراق (حيث ظهر فيها الوزن الإسلامي الشيعي المتمثل بالمرجعية)[24] ولا يخفى أن الحركات الإسلامية حققت تقدماً سياسياً في أكثر من بلد في السنوات الثلاثة الأخيرة، وفي هذا السياق يمكن لنا قراءة محاور اهتمامات «ما بعد 11 سبتمبر» والتي نشط فيها الحديث عن «العلاقة بين الإسلام والغرب» وتفنيد مقولة صدام الحضارات، وبشكل أخص الحديث عن «الحوار الأمريكي الإسلامي» و«دور الجماعات الإسلامية في الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط»[25] وهو ما يمكن قراءته في ضوء التوجهات الأمريكية الجديدة على أنه محاولة للتعرف عن قرب على ما طرأ من تغيير في أفكار الإسلاميين بخصوص القضايا الإشكالية (تم الإلحاح على مسألة موقفهم من الديمقراطية والمرأة في مؤتمر الكويت)، واختبار مدى إمكانية صيانتهم لمصالحها فيما لو حملتهم الديمقراطية إلى السلطة، بل إن هذا العنوان الأخير قرئ على أنه «بحث أمريكي عن شريك إسلامي معتدل»[26]. خصوصًا وأن قسمًا من الأوساط الأكاديمية الأميركية أصبح لا يتردد في التأكيد على أنه «لا يمكن قيام أنظمة ديموقراطية في المنطقة دون إشراك الإسلاميين»[27].

غير أن هذه القناعة تعيد فتح كثير من الأسئلة الإشكالية، وتضعنا في قلب إشكالية العنف ومولّداته وشرعية الأنظمة القائمة وحسابات المصالح الغربية والأمريكية، والعلاقة بين الإسلام والغرب، ما ينذر بتوتر كبير وإعادة بناء المنطقة وحساباتها. فليس من الممكن لمناقشة التحولات السياسية المطلوبة في المنطقة أن تتقدم دون أن تجيب على سؤال: هل هناك خطر إسلامي حقيقي يقفل باب الديمقراطية ويهدد أي تحول ديمقراطي؟ وهل من الممكن تصور تحول نحو الديمقراطية لا يتبعه تسلط للقوى الإسلامية «المتطرفة» على الحكم، من ثم لا يترجم بالضرورة بإهدار حقوق وحريات الأفراد وبعودة منتصرة لنظم استبداد دينية

أكثر قسوة من نظم الاستبداد القائمة شبه العلمانية؟ وهل يمكن إنكار أن العنف الاستثنائي الذي أظهرته بعض الحركات الإسلامية المتطرفة – ولا تزال تظهره بشدة تجاه الغرب بشكل خاص – هو الذي يدفع هذه الدول إلى تبني النظم المستبدة والتمسك بمبدأ الوصاية على المنطقة التي تشكل بؤرة مصالح استراتيجية كبيرة ومعترف بها؟

إن إعادة فتح هذه الأسئلة والتفكير فيها (وبعضها مسلّمات قامت عليه توازنات العلاقة بين الدول الديمقراطية والأنظمة الاستبدادية) يعيد النظر في «شرعية» الأنظمة القائمة أساسًا على «العنف» المفترض من الإسلاميين، فمن خلال التلويح بالطرف الإسلامي سعت الأنظمة إلى تخليد نفسها وتأبيد زعاماتها وإضفاء شرعية ثانوية عليها بررت الحفاظ على سياساتها القمعية التقليدية وعوضتها عن الافتقار للشرعية السياسية المستمدة من القبول والموافقة الشعبية [28].

جملة هذه الإشكاليات التي تواجه الغربيين في مشروعهم لـ«إصلاح العالم العربي» فضلاً عن «اكتشافاتهم» التي أسفر عنها الدرس العراقي (فالبعث لم يفلح في علمنة المجتمع، والنخب التحديثية تراجعت) عقّدت المشروع، وربما شكّل هذا مدخلاً للحديث عن إصلاح ثقافي (تعليمي وديني) لحل هذه الإشكاليات بإعادة تشكيل وصياغة مواطن التوتر بين الغرب والإسلام، واجتثاث جذور الكراهية التي تولّد الإرهاب. وهذا بالتأكيد يشتمل على الأيديولوجي والمصلحي، وبدا أن هنالك مقاربة أمريكية لحل الإشكاليات من زاوية فض الاشتباك بين المصالح والمعتقدات عن طريق البحث عن «شريك إسلامي معتدل»، هذا الفصل يمكن أن ينشئ علاقة متوازنة وتضمن تحقيق المصالح، في الرؤية الأمريكية، ولذلك تم الإلحاح على استبعاد القضايا المركزية في السياسة الأمريكية وإقفال باب النقاش حولها (إسرائيل، العراق ..)، وهذا طُرح أيضًا من قِبَلِ بعض الإسلاميين [29]. وهي مقاربة ترى أن تلك العلاقة يجب أن «تتحرر» من القضايا الكبرى، وألاّ تظل «أسيرة» المسألة الفلسطينية.

المشروع الجديد: تحديث الإسلام

ولكون الولايات المتحدة لم تجد الشريك المطلوب فيما بدا، ولكونها غير قادرة على حل الإشكاليات التي توتر العلاقات بينها وبين الإسلاميين فقد قررت حلها عن طريق ما أسمته بالإصلاح التعليمي والديني لإعادة صياغة المفاهيم التي تغذي «الإرهاب» بما يتوافق مع مصالحها، وبما يحقق لها الأمن، وبما يستجيب مع عملية الإصلاح السياسي المفترض، والمتعثر بفضل الثقافة الدينية السائدة (وخصوصًا «الجهاد») التي تغذي بذور الكراهية بحسب رؤيتها، وهي ما سبق وصفها بـ«حرب الأفكار» أو «حرب المبادئ»[30]. فـ «التطرف الإسلامي» –لو مشينا مع التصريحات السياسية، بل مع قول بيرل وفروم تحديدًا– «ليس ديانة بل هو أيديولوجية تجب مواجهتها من خلال حرب مختلفة للتعامل مع القيم والمبادئ التي ينادي بها» .

ومع «حرب المبادئ أو الأفكار» يبدو الهدف أوسع من مجرد «الحرب على الإرهاب»، ويبدو أن الرؤية هذه مرت بخطوات تدريجية حتى تبلورت في شكلها الحالي، فابتدأت من 20 سبتمبر 2001 – على لسان بوش – بالدعوة إلى استنقاذ الإسلام من خاطفيه المتطرفين، وانتهت –في مبادرة باول– إلى الإصلاح التعليمي (بالإضافة للسياسي والاقتصادي)، الذي ترافق مع الحديث عن الإصلاح الديني مرورًا بالحديث عن «الإسلام المعتدل» (استبعاد «الجهاد»، العلاقة مع الغرب، الشريك الإسلامي، وجملة المطالب: حقوق المرأة في أولها).

والواقع أن المدخل كان «مكافحة الإرهاب» بمفهومه «غير التقليدي»، والذي جرّ إلى معضلة «إصلاح العالم العربي والإسلامي»[31] بما يتوافق مع الأمن القومي، والمصالح الأمريكية، لكن تعقيدات التشخيص وإشكاليات العلاج، وما يحيط بنشر الديمقراطية من إشكالات سياسية ودينية –حوّل الحرب إلى مجال الأفكار والمبادئ، ليصبح الهدف أوسع من مجرد «محاربة الإرهاب»، فهو «كفاح من أجل الحداثة والعلمانية والتعددية والديمقراطية والتنمية الاقتصادية الحقيقية»[32]. وهذا يعيدنا إلى تشخيص «فوكوياما» المبكر للإرهاب؛ فقد اعتبر أحداث سبتمبر «حركة ارتجاعية عنيفة يائسة ضد العالم الحديث»، فهو «صراع ضد الفاشية الإسلامية، أي

العقيدة الأصولية غير المتسامحة، التي تقف ضد الحداثة» والعلمانية، وعليه فإن الحرب «أوسع بكثير» من «الحرب على الإرهاب». «إنها الأصولية الإسلامية التي تشكل الخلفية لحس أوسع من المظالم وأعمق بكثير، وأكثر انفصالاً عن الحقيقة من أي مكان آخر». و«مسيرة التاريخ العريضة» ستتقدم -وفق رؤيته- بناء على نتيجة الحرب العسكرية (في أفغانستان والعراق)، و«التطور الثاني والأهم ينبغي أن يأتي من داخل الإسلام نفسه. فعلى المجتمع الإسلامي أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني»[33].

إذن فالإصلاح الديني في هذا المنظور يتلخص في «تحديث الإسلام» لحل إشكالية «الإسلاموفوبيا» والإرهاب الإسلامي، وتحقيق الإصلاح السياسي وفق معادلة جديدة تخرج عن دعم الأنظمة الاستبدادية مقابل «الاستقرار» وتأمين المصالح؛ لأن هذه الأنظمة لم تعد قادرة على منح هذا «الاستقرار». وهنا تتم قراءة تحولات المشهد السياسي، والانتخابات الديمقراطية التي أدت إلى صعود أحزاب إسلامية «معتدلة» في عدد من دول الشرق الأوسط (أبرزها تركيا، والمغرب والبحرين، والاحتفاء بإصلاحيي إيران)[34] والتي ورد الثناء عليها وعلى ديمقراطياتها في خطابات بوش وباول وهاس.

ومشروع الإصلاح الكلي يتأسس على الإصلاح الاقتصادي، والسياسي، والتعليمي، وهذه الإصلاحات ذات صلة وثيقة ببعضها، ويمكن إدراك أوجه الربط بينها من خلال الخطابات الغربية المذكورة، التي تسعى للتدليل على رؤيتها باقتباسات «عربية» لكسب «مشروعية» وصدقية لدى المخاطب العربي والمسلم[35]. ويمكن إيجاز هذا الترابط في الاستراتيجية الأمريكية من خلال نص مهم لفريد زكريا يقول فيه: «يجب على الولايات المتحدة في البداية أن تتعرف إلى أهدافها الحقيقية. نحن لا نسعى إلى الديمقراطية في الشرق الأوسط، ليس الآن على الأقل. نحن نسعى أولاً لما يمكن تسميته بالشروط المسبقة للديمقراطية، أو ما دعوته أنا بـ«الليبرالية الدستورية»، سيادة القانون، الحقوق الفردية، الملكية الخاصة، المحاكم المستقلة، والفصل بين الكنيسة والدولة. وفي العالم الغربي اندمجت

هاتان الفكرتان معًا – وعنها نتجت الديمقراطية الليبرالية – لكنهما تمايزتا تاريخيًّا وتحليليًّا»[36].

وضمن «الشروط المسبقة» هذه، تندرج محاور التحرك في المنطقة للإصلاح بممارسة الضغوط وقائمة المطالب بصيغة «الشراكة». لكن «الممر الأكثر ديمومة للإصلاح سيكون اقتصاديًّا»؛ فطلب الغنى، فالإصلاحات الاقتصادية تعني البداية لسيادة القانون، والانفتاح على العالم، وتشكل طبقة من رجال الأعمال «ستكون هي مفتاح الديمقراطية الليبرالية» لأن لهم مصلحة في الانفتاح والاستقرار، والحداثة، ومن ثم ستكون قوة التغيير الحقيقي في الشرق الأوسط، بحسب «زكريا».

وبتعبير «إلينا رومانسكي»: «لا توجد فسحة من الآن فصاعدًا للكراهية وعدم التسامح والتحريض، ونحن نحاول أن نعيش معًا، وأي منهاج دراسي لا يسير في هذا الاتجاه يجب تغييره»[37]، «فالديمقراطيات المزدهرة تتطلب تقاليد المساءلة وليس الحفظ عن ظهر قلب»[38].

غير أن مكانة مصر في العالم العربي والإسلامي، تجعل منها الساحة الأهم لعملية التحديث هذه، بوصفها «الروح الثقافية للعالم العربي»، بتعبير فريد زكريا الذي يقول: «إذا ما كتب لها أن تتقدم اقتصاديًّا وسياسيًّا، فإنها ستُبرز – بقوة تتفوق على أي خطاب أو بلاغة – أن الإسلام يتماشى مع الحداثة، وأن العرب يستطيعون النجاح في عالم اليوم[39]»، وهذا يلقي إضاءات تفسيرية على حُمَّى الحديثِ عن «تجديد الخطاب الديني».

هذا التحديث، الذي شكّل الأمني والسياسي والمصلحي مدخلاً له، من شأنه أن يعيد صياغة العلاقة مع الغرب بناء على رؤية أمريكية جديدة، تنبذ الكراهية – لها خصوصًا – وتجتث جذور الإرهاب الإسلامي من مصدره «الحقيقي»، ويشكل النموذج التركي مثالاً يحتذى، يتم الإلحاح عليه في خطابات المسؤولين (بوش، باول، هاس، ولفويتز)، بوصفه يلبي «طموح العالم الإسلامي»، ويتبنى –من خلال حزب العدالة والتنمية الإسلامي– «رؤية أتاتورك التي تدعو إلى قبول العالم القديم

للعالم الجديد». وبهذا «تعطي تركيا صورة مقنعة بعدم ضرورة التضحية بالمعتقدات الدينية لصالح مؤسسات ديمقراطية علمانية حديثة»[40] .

هذه الصيغة من الإسلام الحداثي، في إطار الأمن القومي والمصلحة الأمريكية، تم التعبير عنها بصياغات مختلفة، تارة باسم «الإسلام الليبرالي»، وأخرى باسم «العلمانية المؤمنة» أو «الإسلام العلماني»، أو «الإسلام المعتدل»[41]. وفي المقابل استعاد بعض الكتاب في الأوساط السلفية والجهادية تعبير سيد قطب؛ «الإسلام الأمريكي» لوصف هذا التوجه الأمريكي نحو الإسلام، وإن كان في تصورهم له كثير من الخلط والزج بأمور وقضايا فقهية خلافية[42] !.

من «الإصلاحية الإسلامية» إلى «الإصلاحية الغربية»

إننا مرة أخرى أمام عملية إصلاحية من داخل الإسلام نفسه، لكنها ليست إصلاحية محمد عبده ومدرسته، بل «إصلاحية الغرب».

قامت إصلاحية عبده على صدمة الإحساس بالتخلف وأزمة الفكر الإسلامي، وردم الفجوة بين العالم الإسلامي والغرب، فانطلقت بحثًا عن أسباب التقدم والتخلف، معتقدة بوجود «إسلام حقيقي» حجبته التصورات الخاطئة التي أدت إلى تخلف المسلمين في العصر الحديث، وأن هذا «الإسلام الحقيقي» قادر على تصحيح الأوضاع المزرية وإصلاح الشأن العام، ويمكن اكتشافه من خلال آليات علمية وتاريخية وبالعودة إلى القرآن وتراث السلف الصالح، مع الاقتباس «المشروط» من الغرب الليبرالي بشكل مدروس، وإن وقع في «توفيقية» بدت في مواطن متعددة. ودعا إلى إعادة تنظيم التعليم الديني الإسلامي للتصدي للاجتياح الثقافي الذي كانت تقوم به الإرساليات الأجنبية، وإلى تجديد أساليب العمل في المؤسسات الدينية التقليدية كي تمارس دورها في إشاعة الروح الجديدة في الجماهير والثقة بالدين لتتمكن من حماية نفسها من تدخل سلطات الاحتلال الأجنبي، وتحمي الهوية الإسلامية وكانت الفكرة المركزية التي قامت عليها مجلة العروة الوثقى هي إضرام روح المقاومة للاستعمار وضرورة التصدي السياسي والثقافي للغرب (أوربا حينها) [43].

والآن تقوم الإصلاحية الغربية أيضًا - بحسب تصريحاتها المعلنة - «لردم الفجوة بين الغرب والعالم الإسلامي»، ولإرساء دعائم «الحرية» و«القيم العالمية» وإحداث التغيير المطلوب للعيش في العالم الحديث أو المعاصر، وهي - في بعدها الديني - تسعى لإنشاء إسلام «سمح، معتدل» (ليبرالي) يتم فيه فصل الدّين عن الدّولة، ويتقبل الدّيمقراطيّة، وحقوق النساء والأقلّيّات، وحرّيّة التّفكير والتّقدّم، وقبول الآخر، ونبذ العنف[44]. وإن كانت إصلاحية محمد عبده قد خرج من عباءتها تحديثيون أمثال قاسم أمين وعلي عبد الرازق، بمحاولات «لَبْرلة» إسلامية، فإن الإصلاحية الغربية تأتي لتحيي هذا التوجه وتبحث عن شركاء، وقد قالها صراحة ولفويتز: «علينا أن نعمل كل ما باستطاعتنا لتشجيع أصوات المسلمين المعتدلين»، وأنه «طلب الحصول على بعض المعلومات حول المفكرين الإسلاميين الليبراليين البارزين» الذي يطالبون -من ضمن ما يطالبون- «بتفسير ليبرالي حديث للقرآن»؛ لأن على هؤلاء يقع دور أساس في «ردم الفجوة الخطيرة»[45].

هذه تجعلنا نؤكد على فكرتين: الأولى: ممارسة تعديل - بفرض خارجي أو نتيجة له - على دور الفتوى ومفهومها في مستواها البنيوي. وهنا عبثت السياسة بها، وبدلت طبيعتها كليًّا من «توقيع عن رب العالمين» -بتعبير الإمام ابن القيم- إلى «تصريح» وتوقيع عن السياسي يتم التراجع عنه وفق مؤشرات السياسة ووفق نظر ومصالح السياسي المتبدلة ظرفيًّا، سواء السياسي الداخلي[46] أم الخارجي أو كلاهما؛ لأن منطق فعل السياسي مختلف كليًّا عن منطق الفعل الديني (عمل الفقيه والمفتي). الثانية: أن تسييس الأزهر وفتواه داخليّا وخارجيًّا أعادت رسم «حدود» الفتوى ودور المفتي والأزهر ضمن إطار قطري محدود بحدود الدولة ونفوذها وسيادتها الإقليمية في إطار علاقات القانون الدولي، وهنا تحركت مرجعية الفتوى من نصية/اجتهادية إلى وضعية قانونية محكومة بحدود السيادة، ونطاق الشرعية فيها ليست دينية وإنما سياسية-قانونية.

هذا كله، يعني تصفية البعد الديني في جوهره الكلي، وتخليصه للسياسة، وقد مارسته الأنظمة الحاكمة، والآن تمارسه أمريكا ضمن مشروعها الإصلاحي. وهو

يعود بالنقض على مفهوم الدين نفسه، فكيف يمكن الفصل بين الفتوى والواقع الذي يشمله الدين بتعاليمه؟!. إنه الفصل الذي يجرنا إلى مفهوم خاص – أرادته بعض الأنظمة العربية وتريده أمريكا الآن– للفصل بين الدين والدولة، بتوظيف الأول لمصلحة الثاني، وجعله جزءًا من جهاز الدولة، وهو ما نطلق عليه «الإسلام الرسمي». وهنا لم يعد معنى للحديث عن عالمية الإسلام وشموليته إلا في حدود الوعظ والإرشاد، وهو –في حدوده القصوى– يجر إلى تصور نشأة «مفتي قطري».

وفيما يخص المناهج، وتغييرها – أو «تطويرها» فإنها تتجلى على وجه الخصوص في التعليم الديني وتتمحور حول التشخيص في علاقة المناهج بتفريخ الإرهاب، وهي الرؤية التي استجاب لها العديد من الأنظمة حين تم النظر في المناهج من زاوية واحدة فقط وهي علاقتها بالإرهاب، وهو ما نظرت فيه القمة الخليجية (24) سنة 2003م، وهو ما شُكلت له اللجان لمراقبته وتنقية المناهج منه، ليكتشف بعضها قائلاً: «لم نعثر على أي نص يدعو إلى التطرف الديني أو إلى العنف أو يشجع فكر الإرهاب»[47]. لذا فمن الطبيعي أن يقف سؤال تغيير المناهج، أو تطويرها، عند حدود زاوية النظر، وهي – حسب ما يجري – مقصورة على «الحذف» أو «التوظيف» السلمي للآيات والأحاديث[48] أو «غرس مفاهيم جديدة» في إطار «حرب الأفكار» المعلنة. وقد طال الحذف «فقرات من المقررات الدراسية تشير إلى أتباع ديانات أخرى بوصفهم كفرة وأعداء للإسلام»[49]. فضلاً عن حذف مفهوم «الجهاد» ونشر التسامح وقبول الآخر، وتخفيض ساعات التربية الإسلامية في بعض الدول.

إن ردم الفجوة بين العالم الإسلامي والغرب الذي يشكل عنوان الإصلاحية الجديدة يدفع إليه –كما تقدم– أهداف اقتصادية[50] وسياسية وأمنية، وثقافية، ودينية. فنحن أمام إصلاحية تريد أن تنتصر في «حرب الأفكار» لتصوغ هوية الأمة بأبعادها المتعددة وفق مصالح وأمن أمريكا، ويتم فيها معالجة الخلافات السياسية والأخلاقية من منظور إعادة التشكيل الثقافي لاستنبات القناعة المطلوبة والقيم الموائمة «على صورتها»؛ ما يعني أن الإصلاح تحول إلى إرغام أيديولوجي، وهذا الإرغام الأيديولوجي هو وسيلة لتحقيق المصالح وحل الإشكالات السياسية وغيرها.

إن اللجوء إلى مقاربة المشاكل السياسية وحلها من منظور ثقافي وديني بالإكراه يشكل - في أحد وجوهه- ستارًا للعجز عن الحل السياسي العادل أمام صلابة ثوابت كل طرف من أطراف النزاع، فيفرض الأقوى «أفكاره/مطالبه» من الداخل، ليأمن من المقاومة، أو عنف رد الأفعال الذي ينفجر -عادة- في ظل الاضطهاد والظلم والعجز عن الوصول إلى الحق بالطرق السلمية.

فأي معنى يبقى «للشراكة» وحوار الحضارات، وحوار الثقافات، في ظل هذا الذي يحدث في العلاقات الدولية، وفي مشاريع «الإصلاح» الخارجية و«هجمات» التغيير؟! وكيف تكون «الحرية» التي لا تكون كذلك إلا في صورة الاستجابة لمطالب ومصالح الآخرين؟!. وأي إصلاحية هذه التي يحركها «المصلحية» بمنطق السياسي الذي يتلون؛ تارة مع الإرهاب حين يمكن تسخيره (ضد الشيوعية)، وأخرى ضده حين يطاوله في أرضه ويهدد مصالحه؟!

حمّى التجديد: التقليديون وغير الإسلاميين حملة المشروع!

وبالعودة إلى ما وصفته بـ«الإسلام الرسمي» قريبًا، والذي يتم احتواؤه من قبل السلطة السياسية، وتوظيفه ضمن جهازها، بمعنى استيلاء الدولة على قرار المرجعية الدينية «الرسمية» في الإسلام السني، (مع استيلاء أمريكا على قرار بعض السلطة السياسية المحلية)، وبالعودة إلى الدعم المطلوب للمسلمين الليبراليين وفق الرؤية الأمريكية، يمكن أن نسهم، ولو جزئيًا، في الإجابة - لمجرد الفهم ودون اتهام لأحد- على سؤال مثير عن الباعث على حُمّى الحديث عن «تجديد الخطاب الديني»[51]، وكيف أنه دخل فيه «الإسلام الرسمي» راعي حِمَى «التقليد» والجمود الديني كما هي صورته عادة وواقعًا، وأيضًا مناهضو الإسلاميين من التيارات المختلفة ماركسيين وليبراليين، كما أن ما سبق من الحديث عن مفهوم الإصلاح الأمريكي يمكن أن يشكل مدخلاً هنا لفهم الجدل الدائر حول مفهوم التجديد الإسلامي، وموقف الأطراف المختلفة منه، الإسلام الرسمي، وغير الإسلاميين الذين دخلوا في مشروع التجديد!.

إن حمّى الحديث عن «التجديد» فجأة، وبهذا الزخم بعد أن عانى المصطلح

نفسه من تهميش واشتباه مدة طويلة وبقي دعاته الإسلاميون الحقيقيون – معرفيًّا ودينيًّا – أفرادًا لا يمكن أن يفهم بهذه البساطة التي تؤكدها تصريحات المسؤولين بأن «التجديد» أمر مطلوب، وهو «من خصائص الإسلام»، لنفي الاشتباه بالخضوع للإملاءات الأمريكية. فتزاحم المؤتمرات، وانعقاد الندوات، وسيل الكتابات الصحفية لا يمكن أن تحجب عن النفاذ إلى عمق لا يمكنه التصديق بأن هذا كله مجرد أخبار عادية، وأن مشروع «التجديد» – القديم والمستمر قبل سبتمبر وبعده في حدود ضيقة– استيقظ فجأة من سبات، وأصبح قضية الشارع، والإسلاميين وأعدائهم، ومطلب التقليديين أيضًا!

لا يمكن للمتتبع نفي تأثير الأحداث على توجهات المؤسسة الدينية «الرسمية» في فعالياتها حول هذا الموضوع، فالتركيز على التسامح، وقبول الآخر، وإبراز الجانب الإنساني في الإسلام و«رفضه لكل أشكال العنف»، وتصحيح الصورة، ومواجهة الاتهامات، قضايا طرحت في الفعاليات «الرسمية» لما سمي «تجديد الخطاب الديني»، غير أن من يحاول الإمساك بمفهوم هذا «التجديد» لا يفلح؛ فالمفهوم هلامي لدى المتحدثين والكاتبين، لا يتعدى معناه اللغوي البسيط: التغيير، وأهم من ذلك أن مفهوم «الخطاب الديني» نفسه استولى عليه «الداعية» وخطبة الجمعة في فهم المؤسسة الدينية الرسمية[52] !!

إن متابعة لجهود المؤسسة الدينية الرسمية فيما أسمته «تجديد الخطاب الديني» كافية للوقوف على حجم الخلل الذي يصيب وعي الخطاب الديني الرسمي نفسه، والذي هو أحوج ما يكون إلى ما يطالب به[53] !!. إن «التجديد» بمفهوم المؤسسة لا يعدو أن يكون تغييرًا في أساليب الخطاب/الخطبة، ووسائله للخروج بها من التقليد إلى التجديد[54]، وبشكل أكثر تحديدًا، التجديد هو الخروج على «الأصولية» وبيان سماحة الإسلام ونقاء صورته، ويكاد هذا الهاجس يشكل محور التجديد لديها.

في المقابل وجد التحديثيون ومناهضو الإسلاميين في الأحداث فرصة لتصفية الحسابات مع الإسلاميين على مستويين، الأول: «تجديد الخطاب الديني»

والثاني: تغيير المناهج. على المستوى الأول، أعلنوها صراحة: «نطلب خطابًا دينيًّا يقف دون مواربة في صف العلمانية»[55]، وخرج بيان باريس حول «سبل تجديد الخطاب الديني» «بضرورة التعريف بالفكر الصوفي وأنماط التدين الشعبي»، وبـ«تعريف الرأي العام بالعلمانية»، وحقوق الإنسان، و«بؤر الاستنارة» التي اشتملت على المشاريع العلمانية والماركسية كشبلي شميل وحسين مروة مثلاً!. وكذلك الحديث عن تاريخية النص الديني. والمجدِّد هنا –بحسب البيان– يشمل الجميع حتى الفنانين والأدباء والمجتمع كله!. كل هذا تحت عنوان «التجديد الديني»[56].

وفي مؤتمر الثقافة تمت المطالبة بفصل صارم بين الدين والدولة، و«تطهير» التعليم الديني، وإعادة النظر في لغة ومنهج المنظور الديني لشؤون الدنيا، وبعضهم تحدث عن العلمانية المؤمنة[57]. إذًا نحن أمام اختطاف «التجديد» لتحديث الإسلام، ومفهوم الخطاب الديني هنا يشمل النص القرآني نفسه!

وعلى المستوى الثاني – تغيير المناهج – تحول هو الآخر من صراع داخلي– خارجي إلى أحد رمزيات الصراع الداخلي– الداخلي بين المدارس الفكرية المختلفة، وأبرز تجلياته ما جرى في السعودية بين الإسلاميين والليبراليين من تنازع في النفوذ عبر ساحة المناهج [58]. ولعل أبرز تصريح يدل لهذا هو ما قاله عضو الهيئة العليا لمجلس التعاون الخليجي مؤكدًا على «أهمية مراجعة المناهج التعليمية وتنقيتها مما يشوبها من أفكار إرهابية ومناهج متطرفة لحقت بها جراء تمكن بعض الإسلاميين في الخليج من الوصول إلى مواقع وضع المناهج»[59]، والأمر نفسه ينطبق على ما يدور في الأردن وماليزيا أيضًا.

إن كلا التوجهين: الإسلامي الرسمي، وغير الإسلامي، في واقع الأمر، وبحسب ما سبق يتقاطع مع المشروع الأمريكي، بوجه من الوجوه، بدءًا من علمنة الإسلام، وتضمينه للقيم الليبرالية لدى مناهضي الإسلاميين، وانتهاء بوقوع المؤسسة الدينية الرسمية أسيرة للرؤية الأمريكية للدين الذي يولّد الإرهاب والعنف، ومن ثم يجب تعليم التسامح ونشر ثقافته، مع الانصراف تمامًا عن أي اهتمام مثلا للحديث عن الفرق بين الجهاد والعنف، وحق المقاومة، ومناهضة الاستعمار، ثقافيًّا على الأقل، فضلاً عن اختزال «التجديد» بتغيير أساليب الخطاب

وأداوته في زمن تواجه فيه الأمة تحديات بهذا الحجم طاولت مؤسسة الأزهر نفسه!. بالنتيجة نجد أن كليهما يوظف الدين لمصلحة السياسي أو يخضع له على الأقل!.

وفي اللحظة التي يتقاطعان فيها مع المشروع، يقطعان مع روح الإصلاحية الإسلامية التي كانت تواجه أسئلة كبرى، بعضها فلسفي يتصل بموقع الإنسان في الوجود ومدى حريته ليمارس تحقيق ذاته، وموقع الإنسان من التشريعات الإلهية وتعاطيه مع نظام الحكم، وتلحق بذلك الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية وحتى النفسية. بالطبع لا ندعو إلى العودة إلى الإصلاحية الإسلامية نفسها، فالإشكاليات أخذت أبعادًا كبرى، والعالمية الأمريكية تختلف عن العالمية الأوروبية التي واجهتها الإصلاحية، والوعي المتراكم بالغرب ومنجزاته ازداد كثيرًا، ولكن نتكلم على روح ومنطق الإصلاحية.

المؤسسة الدينية الرسمية حين تختزل سؤال التجديد بسؤال ثنائية الإرهاب والتسامح، تسفر محاولاتها «التجديدية» عن هزال معرفي مأسوي، واستنساخ وعي الآخر ومشكلته، لتقع أسيرة حمّى تحسين صورة الإسلام التي نشطت بعد سبتمبر[60]، فهي تقر بأن العيب فينا فقط، وأن المسألة صورة يعاد رسمها !.

يتم هذا بينما يسعى التحديثيون في مشروعهم التجديدي إلى تفكيك الأطر الفوقية في بنية مجتمعاتنا التقليدية، وإلغاء السلطة المعرفية لهذه البنَى، بداية من أنظمة الحكم وإلى دور العلماء والمشايخ، ليكون حتى الفنان مجدّدًا دينيًّا، وحين يتم اعتبار القرآن نصًّا تاريخيًّا !. وهذا يعيدنا مرة أخرى لمرحلة الإصلاحية الإسلامية وكيف أن العديد من رموز التحديث - على قلتهم - شكلوا القوى الاجتماعة الحديثة المفارقة في تركيبها لقوانا الاجتماعية التاريخية التقليدية، وكانوا نواة العالمية الأوروبية - والآن الأمريكية - داخل مجتمعاتنا، نشأت هذه النواة منذ بداية عصر الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر.

هذا التداخل بين العالمية الأوروبية الأمريكية المهيمنة ونواة القوى الاجتماعية الحديثة داخل مجتمعاتنا التقليدية يثير اهتزازات على مختلف الصعد، من الثقافي

وإلى الاقتصادي والاجتماعي والفكري وتنبسط هذه الاهتزازات على مدى ما سُمِّيَ بفكر النهضة (1789 - 1940م) ثم فكر الثورة (1950 - 1967م) ومع صغر حجم قوانا الاجتماعية الحديثة إلا أن ارتباطها بالعالمية والعولمة تجعل منها طليعة لطرح الأسئلة / الإشكاليات[61]. وعليه فإن المطلوب من التجديد ومن المجدِّد هو تلبية هذه التوجهات وخدمة تلك الأغراض والنوايا ليشمل تغيير القيم الدينية والمعرفة التقليدية كما سبق.

«التجديد» .. والسؤال عن مصائره ؟

بعد هذا كله .. إلى أين يمضي مشروع التجديد؟ وما مصيره –مصطلحًا ومشروعًا– ؟ سؤال لا يُخْفِي بعض الأسى الذي أحاط بهذا الجدل كله، بعد أن تحول «التجديد» إلى عنوان للمصالح المتكاثرة، ولتصفية الحسابات الداخلية مع الإسلاميين من قِبَلِ خصومهم، وساحة جديدة للصراع على مواطن النفوذ تحت عناوين مختلفة، وربما يكون الأشد إيلامًا أن يتحول «التجديد» إلى قرار سياسي، وتوصية يخرج بها وزير أو مؤتمر هنا وهناك، وهتاف وعظي يتيه في زحمة الكلمات على ألسنة الخطباء!

ارتبط «التجديد» منذ تشكله كمصطلح بمأزق اشتباه إذ وُلد ملوّثًا بالعلمانية في بداية القرن العشرين، ثم تحول إلى «خطاب» يندرج تحته مشاريع إصلاحية متعددة في الفكر الإسلامي المعاصر[62] كانت مثار جدل في الفكر الإسلامي التقليدي والسلفي. ولم يكد يخبو حتى جاء الاستعمار الجديد ليحييَ هذا الاشتباهَ، ويذكيه، لتصبح لازمة التبرؤ من شبهة «الضغوط الأمريكية» مفتتح كثير من الكلام عن التجديد، سواء لدى المسؤولين والإسلاميين أم لدى التحديثيين[63]. وعلى مستوى المفهوم نفسه، فقد أدت حمّى الحديث عنه إلى ابتذاله، فذيوع صيت المفاهيم والصور إلى حد التحول إلى أفكار إجمالية يؤديان في معظم الأحيان إلى إفقار مضامين هذه الأفكار ودلالتها، بحسب ما لاحظ عالم الاجتماع ماكس فيبر.

لقد عاد المشروع نفسه إلى التباس أشبه بالتباس مشروع محمد عبده الذي لا

يزال هناك من يعتبره مشروعًا استعماريًّا أُريد به الكيد للإسلام[64]. وأحييت الإشكالية نفسها التي ارتهن لها منطق التفكير الاتهامي، الداخل والخارج، والتي لم تقتصر على ميدان التجديد الديني، فشملت الديمقراطية، والإصلاح السياسي، والثقافي، وحتى قضية «الجهاد»، ونهضت مدرسة «بيد عمرو إن لم يكن بيدي» لترحب بالمشروع الأمريكي، بل إن بعض هؤلاء قدم شكره لأمريكا أن جعلت المسؤولين يُصْغُون له[65]، وكأن «التجديد» قرار سياسي !

هذا الجدل حول الداخل والخارج الذي استهلك كثيرًا من الكتابات الصحفية ارتد بنا إلى زمن المجادلة بين الأفغاني وعبده اللذين كانا يقولان: إن الإصلاح لا يأتي من الخارج وإن جاء منه سيفشل، وبين هانوتو الذي كان يجادل بأن للاستعمار رسالة تمدينية!. الجدل نفسه فضلاً عن أنه أحدث إرباكًا فكريًّا ومفهوميًّا ودينيًّا لفكرتي التأييد والمعارضة، مع القناعة بالحاجة إلى التغيير والعجز عنه، نشر ثقافة الاشتباه بالتغيير والتجديد، وأشاع الاتهامات بالعمالة لهذا الفريق أو ذاك، وأعاد الصراع العقدي من جديد بَيْنَ الإسلاميين ومناهضيهم، بل بين أبناء الاتجاه الواحد سواء الإسلامي أم العلماني.

غير أن الأهم ربما، هو أن «الخارج» هذا أعادنا إلى مربع «الدفاع» ما أعادنا إلى فكر «الهوية» والتمركز حوله، فكيف سنتحدث عن التجديد ونحن مهددون في ذواتنا ووجودنا؟! ومرة أخرى تتم إعاقة مشروع التجديد وتراجع التوجهات الإصلاحية بفضل الاستعمار!.

قضية أخرى بالغة الأهمية، وهي أن بروز الدين في هذا الجدل، ومركزيته عند بعض الأطراف، بدءًا من جدل «الصليبية» وانتهاء بالتجديد زاد من التباسات المفاهيم وتعقيداتها، وزجّ بالدين في توظيفات سياسية، ظلت العلمانية على الدوام تتهم بها الدين والإسلاميين فقط، وكثّف من الحجب والضباب المحيط بإشكالية العلاقة بين الشرق والغرب، وتحديدًا العالم الإسلامي، فضلاً عن التشوشات التي أصابت مفهوم الغرب مجددًا. والمفارقة أن كل هذا يقوم تحت مسمى «الحرب على الإرهاب»، مع أن استيلاء المؤسسة السياسية على الدين – ممثلا بالمؤسسة

الدينية الرسمية- كان أحد الأسباب المهمة لنشأة العنف، وكذلك التدخلات الخارجية تحت عناوين مختلفة هو أحد الأسباب الجوهرية لنشأة العنف أيضًا داخل مجتمعاتنا.

ومع هذه الالتباسات تحركت الأولويات كما قد رأينا باتجاه التشخيص الأمريكي للإرهاب، فالتسامح، ونبذ العنف وتفكيك حركاته، وتحسين الصورة، ومراقبة العمل الخيري، وتنقية التعليم الديني، والحوار بين الإسلام والغرب ... كلها شكلت أولويات إسلامية للمرحلة، وهي في الحقيقة داخلة في مفهوم الإصلاح وفق الرؤية الأمريكية والمؤسستين السياسية والدينية الرسمية بوصفه مكمّلاً للمهام الإدارية للدولة وأجهزتها.

المشروع الغربي .. وسؤال مصيره؟

ربما يدفع هذا كله إلى التشاؤم، لكن التاريخ شهد مثل هذه الإملاءات الثقافية والسياسية للاستعمار مهما اختلفت أشكاله، مع الإقرار بأن الفارق مع الجديد منه، هو أن هذه المؤسسات – تربويةً كانت وسياسيةً- التي يراد إعادة تأهيلها غَيْرَها في مرحلة الاستعمار القديم قبل التشكل أو في بداياته، فضلاً عن بروز البعد الديني والقومي العقائدي لدى الإدارة الأمريكية ما يعني أن ما يتم مهما تعددت أوصافه – هيمنة أو استعمارًا أو تحريرًا أيضًا – يأتي في سياق تناحري، ليس مع عالمنا فقط، بل مع العالم كله، وستبقى كذلك وإن حققت مكاسب هنا أو هناك ما دامت القوى الداخلية الحداثية المفارقة لمجتمعاتنا وقيمها والمتداخلة مع هذا المشروع غائبة أو غير موازنة.

وفيما يخص لَبْرَلَةَ الإسلام أو عَلْمنَتَهُ فإن هذه التوجهات تجافي طبيعة الإسلام ومنطقه الداخلي، وإن بدت بصور جزئية هنا أو هناك، بل إن أرنست غيلنر يرى أن في الإسلام إيمانًا دينيًّا من ذلك النوع الذي ساد خلال الحقبة ما قبل الصناعية، أي الدين المؤسس العقدي بالمعنى الحقيقي للكلمة، والقادر على تحدي أطروحة العلمنة بشكل كلي ومؤثر في الوقت الراهن على الأقل وأن صدمة الغرب تحرض ردة الفعل «والحاجة الملحة للإصلاح الحاضرة دومًا وأبدًا في الإسلام تتلبس شكلاً جديدًا من النشاط والقوة والكثافة»[66].

* * *

1 – انظر: مراد هوفمان، تجديد الإسلام سيأتي من الغرب، حوار أجراه حسام تمام، بتاريخ 2004/1/14م، http://www.islam-online.net/arabic/arts/2004/01/article07.shtml

نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان، القاهرة، مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية، ط1، 2003م، ص27، طارق البشري، العرب في مواجهة العدوان، القاهرة، مكتبة الأسرة، ط 2003م، ص 55.

2- تبنى هذا الرأي الأخير: جون غراي، القاعدة وماذا يعني أن تكون حديثة، لندن، فابر وفابر، ط1، 2003م. وانظر مراجعة له في: خالد الحروب، جون غراي وأكاديميا العبثية، صحيفة الحياة، 2003/10/30م. http://www.aljazeera.net/books/2003/8/8-26-2.htm

3 – شعار بوش في خطابه 6 نوفمبر/تشرين الثاني، 2003م.

4- هذا فضلاً عن الممارسات الشعبية، حيث شنت حملة شعواء ضد كل ما هو عربي ومسلم (عرقي-ديني) ما كشف عن حجم العنصرية الكامنة في مخيلة الشعب «المتقدم» في أمريكا تحديدًا، والحوادث والاعتداءات في هذا السياق كثيرة، تطلبت تصريحات من بوش وإدارته تحث على عدم التعرض للمسلمين في أمريكا!.

5- انظر: عبد العزيز شادي، رأس المال الاجتماعي في الخطاب الديني الإسلامي المصري بين الأزمة والتأزيم، بحث مقدم لمؤتمر: «رأس المال الاجتماعي والتنمية في مصر»، مركز دراسات وبحوث الدول النامية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، أكتوبر 2003م، ص12-15.

6- رضوان السيد، الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق، (2)، صحيفة الشرق الأوسط، 2003/10/1م

7- استعادة «الصليبية» عنوانًا للحرب على العراق، جاء في بيانات كثيرة، من المرشد العام للإخوان (الحياة 2003/2/15) وحماس (الحياة 2003/3/29) والحركة السلفية العلمية في الكويت (الحياة 2003/3/19) وبيانات سعودية متعددة (على موقع .islamtoday.comwww). ومجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر، الذي اعتبر الغزو على العراق «حربًا جديدة ضد الإسلام».

8- انظر تفصيل ذلك في: معتز الخطيب، هل «الصليبية» عنوان الحروب الأمريكية؟، مقال منشور بتاريخ 2003/4/10م http://www.islamonline.net/arabic/daawa/2003/04/article04.shtml

9- فضلاً عن ذلك، تمت قراءته من قبل التيار الجهادي السلفي على أنه يمثل «إعادة اعتبار للخطاب الإسلامي وصدقيته وواقعيته كذلك»، الذي كان باستمرار يتحدث عن صراع ديني. انظر هذه الرؤية في: جمال الشرقاوي، الدين في بؤرة الصراع، مجلة السنة، برمنجهام، عدد 116 حزيران/يونيو 2002م، الافتتاحية.

10- أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، بيروت، دار الساقي، ط2، 1996م، ص11.

11- على سبيل المثال نشرت صحيفة الأهرام المصرية نحو 85 عنوانًا عن تجديد الخطاب (الديني أو الثقافي، والنسبة العظمى منها عن الديني) ما بين ٧ نوفمبر 2001م، و21 نوفمبر 2003م. فضلاً عن الإصدارات مثل: جعفر عبد السلام (إشراف)، الإسلام وتطوير الخطاب الديني، القاهرة: رابطة الجامعات الإسلامية، ط1، 2003م (يضم أعمال ندوة جامعة قناة السويس 2002م، سلسلة فكر المواجهة). وسالم عبد الجليل، تجديد الخطاب الديني، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دراسات إسلامية، عدد 90، سنة 2003م. وندوة تجديد الخطاب الديني: لماذا وكيف؟، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، قضايا إسلامية، عدد 100 سنة 2003م، ومحمد سيد طنطاوي، الخطاب الديني وكيف يكون؟، ملحق مجلة الأزهر، ربيع الآخر/يونيو، 2002م، مع أنه لا يستخدم مفردة «تجديد».

12- منها: تجديد الخطاب الديني، (محور ضمن مؤتمر الثقافة) بالقاهرة، سنة 2003م، والسبل العملية لتجديد الخطاب الديني، ندوة باريس 12-13/أغسطس 2003م. وندوة الحوار الوطني السعودي، التي أوصت بـ«تجديد الخطاب الديني بما يتناسب والمتغيرات المعاصرة»، 2004/1/3م، فضلاً عن فعاليات المجلس

الأعلى للشؤون الإسلامية، ووزارة الأوقاف المصرية ودورات تجديد الخطاب الديني للدعاة فيها، وغيرها.

13- من ذلك المفاهيم الجيوستراتيجية التي تبدلت جذريًّا كالنموذج الكوني الأمريكي والنظرية الأمنية التقليدية، وخواء نظرية الردع، ومفهوم النظام العالمي وغيرها. انظر في هذا:
غسان العزي، 11 أيلول 2001 والنظام الدولي: تغيرات مفهومية محتملة، مجلة شؤون الأوسط، عدد 105 شتاء 2002م ص31، وإلياس حنّا، مأسسة عقيدة بوش، مقال منشور بتاريخ 2002/6/22م،
http://www.aljazeera.net/point_views/2002/6/6-22-1.htm
وانظر أيضًا: معتز الخطيب، 11 سبتمبر: تقويم جديد ومفاهيم ملتبسة، مقال منشور على الشبكة الإسلامية سنة 2001م.

14- ديفيد فروم وريتشارد بيرل، نهاية الشر: كيف نربح الحرب على الإرهاب، راندوم هاوس، ط1، 2003م، ص 151-150 نقلاً عن: حازم صاغية، القطيعة الكونية التي تستحكم، الحياة اللندنية 2004/1/23م. وانظر مراجعة للكتاب في: http://www.aljazeera.net/books/2004/1/1-19-1.htm

15- محمد حسنين هيكل، قراءة في أوراق إدارة «بوش» وعقلها، مجلة وجهات نظر، عدد 53 السنة الخامسة، يونيو 2003م، ص4

16- المرجع السابق، ص17.

17- انظر: فواز جرجس، السياسة الأمريكية تجاه العرب: كيف تصنع؟ ومن يصنعها؟، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000م، ص159.

18- انظر : هيكل، المرجع السابق، ص13.

19- أعلنها دونالد رامسفيلد وزير الدفاع في مقابلة مع قناة إيه بي سي التلفزيونية، 2 تشرين الثاني/نوفمبر 2003م. http://usinfo.state.gov/arabic/tr/1203dod.htm

20- مثل بعض الإعلام الموجه في الوطن العربي.

21- من نص خطاب الرئيس بوش الذي يقترح فيه إقامة منطقة تجارة حرة مع الشرق الأوسط خلال 10 سنوات بتاريخ 9 مايو 2003م. انظر نص الخطاب في: http://usinfo.state.gov/arabic/meppar/0509bh.htm

22- انظر نص مبادرة «باول» للشرق الأوسط التي أعلنها في واشنطن يوم 2002/12/12م:
http://www.islamonline.net/Arabic/doc/2002/12/article02.SHTML
وكذلك نص خطاب ريتشارد هاس، الآتي.

23- فضلاً عن اشتمال الخطابات الأمريكية - خصوصًا مبادرة باول، وخطاب «هاس» - على الإصلاح التعليمي، فإن بعض تقارير وزارة الخارجية الأمريكية لسنة 2002م تنص على أن «العديد من المواطنين في الشرق الأوسط أصبحوا متطرفين بسبب التعليم الديني على حساب التعليم العلماني للتاريخ، والتربية المدنية، والاقتصاد، والقراءة والكتابة، والرياضيات، والعلوم. ونحن نتطلع بأمل إلى تشكيل حكومة ديمقراطية في العراق قادرة على أن تكون بمثابة مثال يُحتذى في المنطقة». انظر نص التقرير في:
http://usinfo.state.gov/arabic/hrpub/homepage.htm

24- انظر: نص خطاب «هاس» السابق.

25- عقد مؤتمر في السودان حول «الإسلام والغرب في عالم متغير» بتاريخ 13-2003/12/15م، واهتم منتدى دافوس الاقتصادي منذ 11 سبتمبر ببحث قضايا «الحوار بين الأديان»، وتحديدًا بين «الإسلام والغرب»، بل إن مؤتمر 2003م شارك فيه لأول مرة شيوخ وقساوسة. وعقد مؤتمر «دور الجماعات الإسلامية في الإصلاح في الشرق الأوسط» في الكويت بتاريخ 2003/12/6م رعته مجلة «الوطن» الكويتية (تصدر النسخة العربية لمجلتي «نيوزويك» و«السياسة الخارجية»)، وناقش ما يقرب من 20 ورقة، تدور حول مستقبل الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط، ورؤية الجماعات الإسلامية للإصلاح السياسي، وإمكانية مشاركتها فيه،

وتأثير فكر الجهاد على عملية الإصلاح السياسي. وعقد مؤتمر «الحوار الأمريكي الإسلامي» في الدوحة بتاريخ 2004/1/11م اشتمل على جلسات مغلقة، ونظمَّه معهدُ بروكينغز بالتعاون مع الخارجية القطرية وبحث سبل تضييق الهوة بين واشنطن والعالم الإسلامي التي أفرزتها مضاعفات 11 سبتمبر.

26- انظر قراءة مهمة لهذا اللقاء في: حمزة زوبع، أمريكا تبحث عن شريك إسلامي «مودرن»، مقال منشور بتاريخ 2004/1/13م في: http://www.islamonline.net/arabic/politics/2004/01/article05.shtml

27- الاقتباس من مارينا اوتاواي، الباحثة المشار إليها سابقاً، في مداخلة لها ضمن مؤتمر الكويت.

28- انظر في هذا: برهان غليون، الديمقراطية العربية وبعبع الحركات الإسلامية، مقال منشور بتاريخ 2003/12/31م في: http://www.aljazeera.net/point_views/2003/12/12-31-2.htm

29- انظر: خالد الحروب، على هامش الحوار الأميركي - الإسلامي في الدوحة: حتى لا يكون حواراً حول شروط الاستسلام، الحياة اللندنية، 2004/1/27م.

30- تعبير «حرب المبادئ» هو لريتشارد بيرل، وديفيد فروم، في كتابهما: نهاية شر، المشار إليه سابقًا.

31- الحديث عن «إصلاح العالم العربي» بدأ مبكرًا، فقد كان العنوان الرئيس لمجلة النيوزويك في عددها (81) بتاريخ 25 ديسمبر 2001م لرئيس تحريرها فريد زكريا.

32- الاقتباس من نص خطاب ولفويتز المشار إليه سابقًا بتاريخ 3 أيار-مايو 2002م. ونحوه جاء أيضًا في كتاب بيرل وفروم عن «نهاية الشر» في الاقتباس السابق قريبًا.

33- فرانسيس فوكوياما، هدفهم: العالم المعاصر، مجلة النيوزويك، عدد 81، 25 ديسمبر، 2001م، ص12-17.

34- انظر: صلاح الدين حافظ، تحديث الإسلام بالديمقراطية الأمريكية، صحيفة الأهرام، عدد 42352، 20 نوفمبر 2002م

35- اعتمد بوش وباول وهاس على اقتباسات من تقرير التنمية في العالم العربي، وكلهم ألحّ على عبارة أن هذا الكلام صادر عن باحثين «عرب نظروا بعمق للمنطقة».

36- فريد زكريا، كيف يتم إنقاذ الوطن العربي؟، النيوزويك، عدد 81، 25 ديسمبر، 2001م، ص 36.

37- إلينا رومانسكي، مسؤولة «برامج مبادرة الشراكة الأمريكية - الشرق أوسطية»، ضمن محاضرة لها في الدوحة، نهاية شهر سبتمبر 2003م.

38- من خطاب «هاس» المشار إليه سابقًا، ونحوه تمامًا في نص مبادرة باول للشرق الأوسط، المشار إليها سابقًا.

39- فريد زكريا، مرجع سابق، ص37.

40- الاقتباسات من نص خطاب ولفويتز، المشار إليه سابقًا.

41- ينظر: Liberal Islam, Edited by Charles Kurzman, Published in October 1998.

لكن أوليفيه روا -يعتبر أن الحديث عن «إسلام معتدل» أو «إسلام ليبرالي» هو حديث عن منظومات مغلقة وهو ما لا يؤيده. انظر نصه في: http://www.islamonline.net/Arabic/politics/2003/08/article10.shtml#2

42- انظر: كمال حبيب، التجديد الزائف للخطاب الديني، مجلة السنة، برمنجهام، عدد 113 آذار/مارس، 2002م.

43- يُنظر التفصيل في أفكار محمد عبده ومدرسته: جيلبر دولانو، تيار الإصلاح الديني في مصر، ترجمة حازم محيي الدين، مجلة الملتقى، عدد صفر، أكتوبر، سنة 1999م، ص36-41

44- ستجد هذه المعاني والاقتباسات في خطابات كل من: بوش، باول، هاس، ولفويتز.

45- انظر الاقتباسات في نص خطاب ولفويتز المشار إليه سابقًا.

46- انظر ما سبق عن الأزهر.

47- التصريح لوكيل وزارة التربية الكويتي حمود السعدون، وهي النتيجة التي خرجت بها الفرق الأكاديمية التي راجعت المناهج في الكويت سنة 2002م. وتغيير المناهج شمل الدول الخليجية ودولاً عربية كالأردن وإسلامية كماليزيا.

48- تم التصريح به في «وثيقة السلام» الأردنية التي وزعت على المدارس الحكومية في الأردن.
49- كما أوردت «رويترز» بخصوص القمة الخليجية، ونقلته عنها إسلام أون لاين بتاريخ 2003/12/22م، بل إن عبد الرحمن العطية الأمين العام للمجلس صرح بأن من المقترحات «إلغاء مادة من المقررات الدراسية ينظر إليها بوصفها تحرض على كراهية الغرب». كما نقلت عنه إسلام أون لاين بتاريخ 2003/12/21م.
50- انظر: جلال أمين، الخطاب الأمريكي الجديد وتغيير الهوية، مجلة شؤون عربية، عدد 116، شتاء 2003م، ص25.
51- تقدمت الإشارة إلى الكتب والمقالات والفعاليات حول الموضوع.
52- انظر: سالم عبد الجليل، تجديد الخطاب الديني، القاهرة، وزارة الأوقاف.
53- مثلاً في كتاب سالم عبد الجليل المشار إليه سابقًا، يصل للحديث عن مكبر الصوت، وشريط الكاسيت وتجديد الوضوء!! ناهيك عما في الكتب الأخرى المشار إليها.
54- كما صرح بذلك عبد الصبور مرزوق الأمين العام للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لملتقى «لتعارفوا» بطرابلس، بتاريخ 2003/9/21م.
55- أحمد عبد المعطي حجازي، الخطاب الديني فكر جديد، الأهرام، عدد 42086، 2002/2/27م.
56- إعلان باريس، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في 12-13 أغسطس 2003م.
57- مؤتمر وزارة الثقافة المصرية عقد تحت عنوان «نحو خطاب ثقافي جديد» بتاريخ 2003/7/1م. والذي أثار ردود فعل كثيرة في الصحف المصرية. انظر طرفًا من الجدل في صحيفة الأسبوع المصرية، 2003/7/14م، وانظر عما دار في ندوة التجديد في المؤتمر في صحيفة «الأسبوع»، 2003/7/7م.
58- انظر مثلاً الحياة اللندنية بتاريخ 2003/12/31م.
59- صرح بذلك يعقوب حياتي، لهيئة الإذاعة البريطانية، ونقل تصريحاته موقع إسلام أون لاين.نت بتاريخ 2003/12/21م.
60- انظر نقد فكرة «تحسين صورة الإسلام» في: منير شفيق، تحسين صورتنا .. لمن وكيف؟ مقال منشور بتاريخ 2003/12/31م على الجزيرة.نت. وجلال أمين، تحسين صورة الإسلام والمسلمين: ندوات متعجلة لا تخلو من نية سيئة، مقال منشور بتاريخ 22 مارس 2002م بصحيفة الشعب.
61- يُنظر التوسع في عمل هذه القوى وطرحها للإشكاليات: محمد أبو القاسم حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد، محاضرة ألقيت في بيت القرآن الكريم، بالبحرين، بتاريخ 7 ديسمبر 2003م.
62- من الأبحاث المهمة التي اشتغلت على تاريخية مفهوم التجديد: عبد الرحمن الحاج، التجديد من النص إلى الخطاب، مجلة التجديد، ماليزيا، الجامعة الإسلامية العالمية، عدد 6، سنة 1999م.
63- على سبيل المثال: محمود حمدي زقزوق، أحمد كمال أبو المجد، نبيل عبد الفتاح، نصر حامد أبو زيد.
64- انظر: كمال حبيب، مناهج التعليم الديني تحت القصف الأمريكي، السعودية، مجلة البيان، عدد 173 سنة 2003م.
65- المشار إليه جمال البنا، في تصريحات لصحيفة «الرأي العام» الكويتية بتاريخ 2003/11/4م.
66- أرنست جيلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام، دمشق، دار المدى، كتاب المدى، ط 2001م، ص39-40.





جدلية المعرفي والسياسي في الفكر الإسلامي
مقاربة سياسية في علم الكلام

العربي ادناصر (*)

«تعد قضية التراث إحدى خمس قضايا كبرى طرحت على النخبة المثقفة في العصر الحديث، فلم يكن هناك بُدٌّ من تناولها معاً مع القضايا الأخرى : الدولة، الآخر، الوحي، اللغة»[1].

ولعل هذا ما يفسر كثرة الإنتاجات الفكرية حول هذه القضية، فقد كتب في ذلك الدكتور محمد عابد الجابري مشروعه الكبير: نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة (التكوين، البنية، العقل السياسي، العقل الأخلاقي)، بالإضافة إلى دراسته الموسومة: « نحن و التراث»، و توالت على مشروعه ردود عدة وبمناهج مختلفة، فكتب جورج طرابشي « نقد العقل العربي» و« مذبحة التراث» وتبعه علي حرب في «نقد النص» و بعد ذلك ألف طه عبد الرحمن «تجديد المنهج في تقويم التراث». وهذه الكتابات من جهة هي عبارة عن ردود و لكنها من جهة أخرى هي طروحات جديدة ووجهات نظر أخرى في التناول، إلا أنها تلتقي جميعا في نقد المعرفة الدينية التي باتت في حاجة ماسة إلى تفسير وإعادة تقويم وخصوصا فيما عَلِقَ بها من مخلفات اجتماعية و تاريخية لم يعد مسوغ للإبقاء عليها أو الاستمداد منها في حل القضايا والإشكاليات التي يعج بها المجتمع. ومن هذه الرؤية تنبع أهمية بحث

(*) باحث من المغرب.

إشكالية التداخل ما بين المعرفة والسياسة في الإسلام، ذلك أن نشأة الفكر الإسلامي لا بد أن تكون حاملة لآثار الرقابة السياسية، لكون ذلك الفكر يؤسس لسلطة تشريعية لإصلاح أحوال الناس في «المعاش والمعاد»، مما يفرض على السلطة السياسية بذل مجهودات قصد استمالة حاملي العلم ليصطفوا إلى جانبها بدل أن يتكتلوا في شكل معارضة فكرية و سياسية لتوجهاتها، و هذا ما يعطي لطبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة بعدين متناقضين: إما التلاحم والاحتواء، وإما الصراع والإقصاء.

ولقد وعى الفكر المعاصر ـ في بعض اتجاهاته ـ بخطورة هذه الإشكالية، فظهرت في ذلك عدة دراسات تبحث في علاقة الفكر بالواقع وبالنص الشرعي، أو في علاقة رجل العلم مع رجل السياسة في التاريخ الإسلامي، وهي تقريبا تتقاطع في تناول موضوعنا الرئيس «جدلية المعرفي و السياسي في الإسلام» بالرغم من اختلاف زوايا النظر فيها بحسب تعدد الخلفيات الإيديولوجية و المحفزات المعرفية التي تؤطرها، ولقد أسهم في كشف التباسات هذا الموضوع تطور تقنيات البحث التي حصلت في ميدان العلوم الإنسانية المعاصرة فلم يعد هناك فكر لا تفسير له أو كلام لا سياق له، فالمعارف ما هي إلا نتاجُ نسقٍ ثقافي اجتماعي واقتصادي معين مهما بلغت في التجريد و الافتراض.

وللوقوف على هذه الإشكالية، نشرع في تسليط الضوء على واحدة من القضايا الثقافية التي حامت حولها الأوهام وزلت فيها الأفهام، ونقصد بذلك علم الكلام، وقد استقر في الذهنية العربية الإسلامية أنه علم يخوض في العقائد والإيمان بمنطق العقل والبرهان، ولكننا في هذه المحاولة سنتناوله من وجهة نظر أخرى مغايرة تتجاوز المعطيات الجاهزة وتطرح افتراضات جديدة وفق ما تتحمله الأحداث والوقائع دون تعسف في التفسير أو تحوير للنصوص.

علم الكلام : كلام في اللاهوت، أم كلام في السياسة ؟

بعد وفاة الرسول ﷺ، بات مشكلِ الخلافة أو الإمامة مفهوماً يثير كثيراً من الإشكالات المعرفية والتصورية فضلاً عما يرتبه من نتائج سياسية على مستوى الفرد والجماعة، ولقد عرف نقلة نوعية بعد «مرحلة الفتنة» إذ على أساسه نشب

صراع سياسي بين المسلمين، وعليه انطلقت موجة فكرية عقدية لم يعرفها عصر الإسلام المبكر في شكل أحزابٍ و فرقٍ ولَّدت نقاشا سياسيا تحت غطاء فكري كلامي حول مسائل الاعتقاد بشكل تبعي، لكونه في الأصل أُنشئ على خلفية الشرعية السياسية للحكم الأموي الذي قَلَبَ نظام الحكم من الخلافة الراشدة القائمة على الشورى إلى الملك العضوض القائم على الغلبة[2]. وعلى أساس هذا التحول الجذري في النظام السياسي الإسلامي ظهرت فرق كلامية تبني مواقفها السياسية انطلاقا من تأصيلات فقهية وعقدية مستوحاة من النص الديني أو من معطيات الواقع الاجتماعي السياسي، لكن اللافت للنظر أن هذه الفرق تم تقييمها على أنها مذاهب مستحدثة ابتدعت آراءً في قضايا الاعتقاد والإيمان، في حين تم تهميش أو تغافل أبعادها السياسية، و من هنا وقع السكوت على الهجمة الشرسة للسلطة على هذه الفرق «المعارضة» لحكمها تحت مسمى «حفظ الدين والعقائد من زيغ أصحاب الأهواء والملل و النحل»[3]، وانعكس ذلك على سمعة «الكلام» لدى العوام بالعزوف عن الخوض فيه مخافة الاصطدام مع السلطة أو الوقوع في الشك لأنه حسب الغزالي «يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق (...) فإن تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم، إذ ربما يثير لهم شكا، و يزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن بعد ذلك بالإصلاح»[4]. وقد جمع السيوطي في كتابه «صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام» «مجموعة من مواقف السلف و الفقهاء الذين لم يروا في علم الكلام سوى مجرد ترف فكري يبحث في شؤون العقيدة، و يُغري بالجدال فيها، و يبعد الناس عن الاهتمام بالعمل»[5].

أما المتكلمون فبعد أن استوحشهم المجتمع وبطشت بهم يد السلطان بدأوا «يحولون بالتدريج التوجهات السياسية لعلمهم (مشكلة الإمامة، مشكلة مرتكب الكبيرة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مشكلة الخروج على أئمة الجور...) و يخوضون في المقابل في مواضيع قريبة الصلة بالمشكلات الميتافيزيقية المجردة المتداولة في الخطاب الفلسفي في الإسلام»[6] و عندئذ اعتدل موقف رجل السلطة تجاه شخص المتكلم الجديد إذ «مدَّ له يد المساعدة وأنشأ له المدارس بل فتح له

أبواب قصوره للمناظرة و المجادلة! وأنزله منه منزل النصيحة»[7].

بعد هذه اللمحة عن مقدمات ظهور علم الكلام وعن تطوره، سنتناول فيما يلي أبرز التيارات الفكرية و السياسية التي خاضت فيه بالإضافة إلى مناقشة وتحليل كُبرى القضايا التي تناولها علم الكلام.

1 ـ نشأة الفرق : مخاض سياسي عسير

في غمرة الارتباك السياسي للمسلمين فيما بعد الفتنة شهدت الساحة الإسلامية ولادة أحزاب وتيارات ارتبط ظهورها في العمق بإشكالية الإمامة، و في هذا الصدد يمكن استدعاء كلمة مشهورة لمؤرخ الملل و النحل الإمام الشهرستاني أن «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان!»[8]. و على هذا الأساس يذهب كثير من الباحثين المعاصرين إلى أن مبعث الكثير من الفرق الإسلامية سياسي و من بينهم: عبد المجيد الصغير[9] و إبراهيم حركات[10] و لؤي صافي[11] وأحمد أمين[12] وغيرهم كثير... وتفسير هذه المسألة راجع إلى ارتباط الوعي السياسي لدى الفرق بالوعي الديني إذ ترسخ لديها التسليم بأهمية السلطة في التغيير الاجتماعي و الثقافي، فجل الأفكار التي راجت في المجتمع الإسلامي كان للسلطة دور في إفشائها والترويج لها، أو إفشالها والتنكيل بها، و من هنا فإذا كان «انتقال السلطة يتم بوسيلة الصراع العسكري كان انتقال الفكر من مرحلة إلى أخرى يتم بوسيلة الانقلاب»[13].

وهكذا فلن يكون انبعاث الظاهرة الخوارجية في المجتمع الإسلامي مفهوما ومستساغا ما لم نربطها بموقفها «السياسي» من قضية «التحكيم» بين علي ومعاوية في معركة صفين، و بناءً على هذا الموقف السياسي عمدت إلى بناء نظريات في الاعتقاد أساسها الحكم على مُجريات الواقع السياسي، فمثلا ناهض الخوارج «نظرية التفويض الإلهي تجنبا للدكتاتورية الفردية و عوضوها بالحكم الجماعي»[14]، وبَدَؤُوا يكفِّرون المسلمين حتى ولو كانوا من صحابة رسول الله لا لشيء إلا لأنهم لم يلتحقوا بصفوفهم ولم يؤيدوهم في مواقفهم السياسية، وقد كان التكفير يستخدم

«من قبل الجماعات المناوئة للسلطة لتبرير الخروج عليها»[15] ولسحب ثقة الناس منها و من شرعيتها. وكل ما سبق يدخل في البرنامج السياسي للخوارج حتى ولو ظهر أن بعض السلوكات لها صلة بالدين والعقيدة. وهذا ينطبق كذلك على حركة الشيعة المعارض السياسي القوي للنظرية السياسية السنية في الإمامة، فإرهاصاتها الأولية انطلقت مع اجتماع سقيفة بني ساعدة التي انتُخب فيها أبو بكر الصديق خليفة للمسلمين في غياب علي الذي كان منشغلا بتجهيز جثمان النبي، وبسبب ذلك طعن الشيعة (ضمنيا أو صراحة) في شرعية الخليفة الأول و في شرعية من جاء بعده لكون حكمهم لم ينبعث من البيت النبوي و من سلالة الرسول ﷺ، وقد تطورت هذه الفكرة لدى الشيعة لتأخذ أبعاداً سياسية و فقهية ولاهوتية، فاستخدامهم «الوصية و النص كمبدأ لتعيين القيادة السياسية بدلا من الاختيار، يعود إلى رفض الإجماع السني الذي بارك اختيار أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله. و قولهم بعصمة الأئمة نابع من الحاجة إلى إضفاء الشرعية المطلقة على أقوال الأئمة التي تشكل العصب الرئيسي الذي يقوم عليه البناء التصوري الشيعي»[16].

أما الفرقة الثالثة التي أسهمت في إغناء الفكر الإسلامي بنظرياتها في العقيدة والسياسة فهي فرقة المعتزلة التي اختلف الدارسون في علة تسميتها بذلك الاسم من قائل بأن المعتزلة هم من اعتزلوا مجلس الحسن البصري بقيادة و اصل بن عطاء، إلى قائل بأنهم اعتزلوا الآراء المشهورة في مرتكب الكبيرة فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين، إلى قائل بأنهم يقولون باعتزال صاحب الكبيرة للكافرين والمؤمنين[17]. «هذا مع أن المعتزلة لا يسمون أنفسهم بالاعتزال بل يفضلون لقب أهل العدل والتوحيد» على غيره من الألقاب. والمتتبع لمسارهم الفكري يجد أنهم كثيرا ما يميلون إلى العقل والتأويل حتى في مسائل تدرج عادة في مجال القطعيات ولذلك يرى بعض الباحثين في توجهاتهم أنها تمثل «محاولة لفهم العقيدة الإسلامية على ضوء العقل الإنساني»[18].

2 – مرتكب الكبيرة و تقييم السلوك السياسي

بعد تحويل نظام الحكم الإسلامي نحو تغليب منطق الشوكة والقهر، باتت مفردات «الفجور السياسي» من قتل و جور وهتك للأعراض وسلب للأموال

عناوين تتصدر لائحة الكبائر السياسية التي يقترفها الحكام والخلفاء والولاة والوزراء والجند في حق الأبرياء والضعفاء من أبناء المجتمع مما أثار حفيظة المعارضة فبدأت تفكر في وضع أحكام فقهية عقدية تلامس واقع الاستبداد، وهكذا انخرطت جل الفرق الإسلامية في جدل فكري سياسي مهمته تقييم الفعل السياسي للسلطة عبر ما يسمى «بحكم مرتكب الكبيرة» هل هو مؤمن أم كافر ؟[19]

ويبقى موقف المعتزلة حلاً وسطاً بين جل هذه الآراء إذ لم يحكموا على صاحب الكبيرة لا بالكفر ولا بالإيمان لكونه لم يستجمع شرائطهما، فلم يقعوا في الغلو و التشدد ولا في اللين والتساهل. وقد لاحظ زعيمهم و اصل بن عطاء «أن القرآن لا يذكر الإيمان إلا مقرونا بالعمل، في حين أنه يصف بالفسق فقط كل من كان ينتسب لأمة الإسلام بمحض الإيمان ويُسر مع ذلك بين أفرادها بالفساد! وبهذا الاستقراء للغة القرآن وللغة الأمة تأكد لواصل بن عطاء أن النص والإجماع و العقل توجب جميعا تسمية مرتكب الكبيرة فاسقا دون الإيمان و الكفر»[20] وهو ما يعرف لدى المعتزلة «بالمنزلة بين المنزلتين»، و هذه النظرية سببت لهم حرجا عند تكييفها مع وقائع الفتنة التي اشتعلت بمقتل عثمان وأفضت إلى القتال بين الصحابة مما استدعى البحث عن المصدر الحقيقي للخطأ ليلحق بدائرة الفسق.

وعموما فإن «نظرية مرتكب الكبيرة» في الثقافة الإسلامية لن تكون مفهومة في أبعادها ما لم يلتحم في ثناياها جذورها السياسية والاجتماعية بآفاقها الفكرية الميتافيزيقية.

3 ـ الجبر و الاختيار : خُدْعَةٌ سياسية للهروب من المساءلة الشعبية

بلغ الفساد على المستوى الدستوري والإداري والمالي بدولة الملك الأموي أوجه فأجج ذلك غضب جماهير المسلمين ولا يمكن امتصاصه هذا الأخير إلا عبر حيلة ذكية، وقد وزعتها السلطة على نمطين أحدهما ترفيهي و الآخر إيماني، فالأول جاء عبر تشجيع التفسخ والنهوض بفن الغناء أما النمط الثاني فكان بنشر عقيدة الجبر و القدر الإلهي السالب لإرادة الإنسان الأموي في كل ما يقوم به، ولو كان من قبيل الظلم والاستبداد. و هكذا عمل خلفاء بني أمية على بث مفاهيم الجبر في نفوس الناس فكان معاوية «أول من قال بالجبر و أظهره، ليجعله عذراً فيما

يأتيه، و يوهم أنه مصيب فيه، و أن الله جعله إماما ولاَّه الأمر، وفشا ذلك في ملوك بني أمية»[21] وكان منطلق معاوية في هذه المسألة قراءته لحديث قراءة حرفية غير مقاصدية استنبط منه حتمية التسيير على التخيير، ومنطوق ذلك الحديث «(اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا راد لما قضيت) ويقولون: إن معاوية تلقف هذا الحديث و عممه على الجميع، وبدأ في مقدمتهم يردده في الصباح وفي المساء ويعتبره من الأمور المأثورة التي لا بد من تردادها في الصباح والمساء»[22]، و سيراً على هذه الإيديولوجية قام خلفاء بني أمية بترويجها في كل المناسبات وفي الحق و الباطل، و للتمثيل لذلك يعلن يزيد بن الوليد في إحدى رسائله إلى الأمصار أن الله «اختار الإسلام دينا لنفسه... واصطفى الملائكة رسلا... وانتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد ﷺ ... ثم استخلف خلفاءه على منهاج نبوَّته... فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحقهم أحد إلا صَرَعَه، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم منه وسلَّطهم عليه وجعله موعظة ونكالاً لغيره...»[23]. وهنا يبرز مدى الإيهام بحلول إرادة الإنسان في إرادة الله كأن هناك اتحاداً في الفعل والممارسة السياسية، فحينما يفعل الحاكم أو يأمر فإنما ينفذ عن الله الفاعل والآمر الحقيقي ومن ثم يصير الله هو المسؤول عن كافة الجرائم السياسية والأخلاقية التي يرتكبها بنو أمية، أما هم فليسوا سوى أدوات مسخرة لقضاء ما كان في سابق علم الله، و يلخص زياد بن أبيه هذه المعادلة في خطبة له قائلا «أيها الناس إنا قد أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا»[24]. ولما بالغ الأمويون في فحشهم الأخلاقي والسياسي وينسبون ذلك إلى مشيئة الله، استفسر الناس عبد الله بن عمر عن أفعال هؤلاء الإجرامية هل هي واقع مقدر من عند الله لا مناص منه إلا بالرضا والتسليم؟ فأجابهم ابن عمر أن الله «قد كان في علمه أنهم يفعلونها، ولم يحملهم علم الله على فعلها»[25].

4 ـ خلق القرآن و الأيادي الخفية للسلطة

لم تكتف السلطة السياسية بالاستبداد السياسي على جماهير المسلمين وعلى النخبة المعارضة، و لم يكفها احتكارها التام للشأن السياسي، بل تدخلت في

عقائد الناس وفي مشاعرهم الدينية، فاستفز المسلمون في أعلى مصادر القيم العليا عندهم وهو القرآن الكريم كلام الله المنزل، حيث أصدرت السلطة أوامرها باختبار أعيان المجتمع من محدثين و فقهاء وقرّاء في مواقفهم من النص القرآني هل هو كلام قديم أم كلام حديث؟ ولقد تبنت السلطة الرأي الثاني مَسْنُودة في ذلك بعلماء المعتزلة الذين يضرب بهم المثل في العقلانية الدينية، و لكن لما اتحدوا مع السلطة تحولوا إلى متواطئين في محنة خلق القرآن خلال فترة حكم كل من الخلفاء العباسيين الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق. ولقد وقع ضحية هذه الفتنة الكثير من أهل العلم والفضل وبقية الناس، وتم تعذيبهم وإهانتهم وقتلهم في شكل بشع أشبه بسياسة تجفيف المنابع أو الإبادة الجماعية، و لقد جمع وقائعها وناقش خلفياتها الأستاذ فهمي جذعان في دراسته المهمة : المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام[26]. ومما خلص إليه الباحث قوله بأن هذه الفتنة تشكل «محنة بكل المقاييس إذ حصل فيها أكبر وأول خرق جماعي في تاريخ الإسلام لحرية الرأي والفكر والمعتقد ممثلا بقيام السلطة السياسية بإجبار الناس على تغيير آرائهم بالقوة»[27]. و المشكلة التي يثيرها هذا التدخل السافر في العقائد هي أن القضايا الشخصية المتعلقة بالتعبد باتت شأنا من شؤون «النظام العام» للدولة تقرر فيه كيف شاءت حسب ميولات رجل السلطة بدل الحوار الفكري الحر والمسؤول، و لذلك فالسلطة تتدخل تارة «باسم العقلانية في عصر الخليفة العباسي المأمون فاضطهدت القائلين بأن القرآن قديم لأنه كلام الله الأزلي صفة من صفات ذاته الأزلية القديمة، ثم تدخلت السلطة السياسية مرة أخرى في عصر الخليفة المتوكل ولكن بحجة درء الفتنة وناصرت أصحاب نظرية القدم واضطهدت القائلين بأن القرآن محدث مخلوق»[28]، و هذه المرة لم تعتمد فقط أسلوب العنف في فرض آرائها بل لجأت إلى التماس الدعم المعنوي من جهات علمية، فوظفت العلماء فاستصدرت منهم فتوى تحرم القول بخلق القرآن وترسم الملامح الكبرى للعقيدة، وتعرف «بالاعتقاد القادري القائمي» نسبة إلى صاحبها القادر بالله (381 - 442 هـ) وذلك سنة 433هـ، وهي وثيقة رسمية زكّتها السلطة و تعبر عن آراء «جماعة المسلمين» آنذاك، وكل من خالفها فقد فسد اعتقاده وخرج من الملة و مما جاء فيها: «من قال: إنه (القرآن) مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم

بعد الاستتابة منه»[29]. وبذلك تصير العقيدة أُلعوبة سياسية لا قدسية لها إلا بقدر ما تحققه وتجلبه من الأنصار وشرعية سياسية؛ لأن الثابت لدى السلطة هو المصلحة والنفعية والمتغير هو الفكر والعقيدة.

وفي ختام هذه الدراسة المركزة والمختزلة، يظهر جليا من خلال تناولنا لعلم الكلام مدى الحاجة إلى قراءة جديدة لمختلف الحقول المعرفية داخل الثقافة الإسلامية التي لن تكون سوى انعكاسات طبيعية لظروفها السياسية والاجتماعية...، ولذلك وجب قراءة التراث في ضوء التاريخ وخصوصا التاريخ السياسي لأنه «إذا كان التاريخ هو مفتاح العقل، فإن السلطة هي مفتاح التاريخ»[30]، أما التعامل «الطوباوي» مع الماضيٍ فلن يزيد إلا مفاصلة بين التصور والواقع، ويضيف إلى الذاكرة «مقدسا جديداً» يمنع تجديد الفكر ويحيل الذات على زمن مضى وولَّى و يكرس الجمود و يُعطِّل الحواس بدعاوى توظف في غير سياقها من قبيل الزعم بأنه «لا يصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» أو الدعوة إلى الكف عن افتحاص الماضي ومحاسبته بحجة كون تلك «دماء طهر الله منها أسيافنا فلا نلوث بها ألسنتنا» دون الإدراك بأن التاريخ ملك للجميع وللأجيال وإلا فما معنى أن ينتسب المرء إلى تاريخ لا يُسْهِمُ في نقده وتطويره.

❋ ❋ ❋

1 ـ احميدة النيفر، التراث كلا و التراث ألا، مجلة الوعي المعاصر،ع 12، س 3، خريف 2003م، ص 5.
2 –أُثر عن معاوية قوله: «من غلب على شيء فهو له» أبو محمد بن أعثم الكوني، الفتوح، ج1، ص 55، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1، 1982م، نقلا عن:«في الفقه السياسي مقاربة تاريخية لمحمد محمد امزيان، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط2001/1م، ص21.
3 ـ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، ط.1 /1994م، ص، 45.
4 ـ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1986/1م، ج1، ص 117.
5 ـ عبد المجيد الصغير ، الفكر الأصولي، ص 43.
6 ـ نفسه، ص71.
7 ـ نفسه، ص 72.
8 – الشهرستاني، الملل والنحل، ت.محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيرو ت ، ط.2003م ،

ص 18، ولقد انتقد ابن تيمية هذه المقولة قائلا: إن هذا من أعظم الغلط! فإنه -ولله الحمد- لم يسل سيف على خلافة أبي بكر ولا عمر ولا عثمان، ولا كان بين المسلمين في زمنهم نزاع في الإمامة فضلا عن السيف ولا كان بينهم سيف مسلول على شيء من الدين...« منهاج السنة النبوية، ت. محمد رشاد سالم، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط.2 بالمغرب سنة 1998م، ص 324.

9 ـ الفكر الأصولي، ص 22.

10ـ إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي و السلطة في العصر الوسيط، إفريقيا الشرق البيضاء 1998م، ص 183.

11 ـ لؤي صافي، العقيدة و السياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، سلسلة الحوار 44، منشورات الفرقان، اصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 3 المغرب 2001م ، ص 68.

12 ـ أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 11، 1975م، ص 267.

13 ـ نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط 1/2000م ص136.

14 ـ إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي و السلطة في العصر الوسيط، ص 183.

15 ـ لؤي صافي، العقيدة والسياسة، ص 77 - 78.

16 ـ لؤي صافي، العقيدة والسياسة، ص 68.

17 ـ انظر تفصيل ذلك في فجر الإسلام، ص 289.

18 ـ عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط2/ 1997، البيضاء ص 78.

19 ـ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص 51.

20 ـ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص 52.

21 ـ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، القاهرة الدار المصرية للتأليف و الترجمة، ج 8، تحقيق عبد الحليم محمود و سليمان دنيا، ص 3، نقلا عن الفكر الأصولي ص 60.

22 ـ طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1994/4م، ص 38، والحديث لم أقف عليه بهذه الصيغة التي فيها: «و لا راد لما قضيت».

23 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، دار النشر المغربية، ط5 / 2000م، ص 254.

24 ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت 1978م، ج3، ص223.

25 ـ نقلا عن: علي بن زيد الوزير، الفردية بحث في أزمة الفكر الفردي السياسي عند المسلمين، مركز التراث والبحوث اليمني، ط. 2000/1م، ص 281.

26 ـ صدر عن دار الشروق بعمان 1989م.

27 ـ نقلا عن مراجعة للكتاب بقلم عبد الله يحيى السريحي في مجلة الاجتهاد، ع 13، ص 4 خريف 1991م، ص 22.

28 ـ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 233.

29 ـ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا -مصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ط.1992/1م، ج15 ص280.

30 ـ عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي ط.1998/1م، ص8.





تأويل النصوص القديمة
قراءة لتأويل شنكرا لنص الأوبانيشاد

هالة أبو الفتوح(*)

إذا كان علم التأويل لم يظهر إلا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر على يد الفلاسفة الألمان مثل «شلا يرماخر» و«دلتاي» وغيرهم فإن قراءة التراث الفلسفي تكشف عن أن ممارسة التأويل قد وجدت قديما لدى الكثير من الفلاسفة مثل أفلاطون وفيلون وغيرهم. بل إننا يمكن أن نجده لدى مفكري الشرق القديم بحضاراته المتنوعة ومدارسه المختلفة سواء كان تأويلاً للنصوص المقدسة ورغبته في تجاوزها وإفراغها من مضمونها الإلهي، كما حدث مع كونفوشيوس عندما أعاد تأويل المفاهيم الصينية المقدسة لكي تلعب دوراً أيديولوجيا جديداً في نشر الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد لإعداد الإنسان الصالح. لقد قرأ كونفوشيوس تراث أمته من منظور عصره ومقتضياته ولذلك اكتفى بنشر تعاليمه وآرائه من خلال التراث وذلك بإعادة تفريغه من المضمون القديم وملئه بما هو جديد. أو كان تأويلاً للنص من أجل الإبقاء عليه وتجديده، وهو ما اسماه شلايرماخر «امتلاك فهم متجدد للنص، من أجل فهم الخطاب الإلهي ولإعادة فهم الصلة بين المطلق والعالم والإنسان كما هو الحال في محاولة شنكرا، موضوع المقال، لتأويل أحد النصوص الهندية المقدسة وهو نص الأوبانيشاد.

(*) باحثة من مصر .

أولاً: أهم مفاهيم كتاب «الأوبانيشاد»

تعد الأوبانيشاد ثاني النصوص المقدسة التي ازدهرت خلال العصر القيدي والذي يؤرخ له بعام 2500 ق م ويمتد حتى 600 ق م[1]، ونظراً لأنها تحتوي على نصوص تتعلق بالذات والحقيقة الجوهرية للأشياء – فهي تعد أكثر أجزاء التراث القيدي تفلسفاً. حيث تمثل نضج الفكر الهندي وانتقاله من الشرك والتعدد إلى الأحادية فالتوحيد. ومن ثم كان المحور الأساسي لتلك النصوص هو تحديد طبيعة ذلك الذي تنتظم به الأشياء.

يتمحور مضمون الأوبانيشاد على اختلاف نصوصها حول مبدأ الحقيقة الواحدة والثابتة التي لا تتأثر بالتغيرات التي تحدث في العالم الخارجي، إذ إن تلك الحقيقة هي بذاتها الجوهر العميق للإنسان، وفي هذا الإطار نلتقي عبر النصوص بحشد من المفاهيم التي ارتبطت مع بعضها بعضاً لتؤدي في النهاية إلى تحقيق غاية الإنسان وهي السعادة الأبدية.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، ظهر خلال الأوبانيشاد مفهوم الكارما والتناسخ وقد بلغ ارتباط المفهومين معا إلى الحد الذي أصبح من الصعب فهم أحدهما بدون الآخر، فإذا كان مصير الإنسان يتحدد وفقا «للكارما» والتي تعني قانون العمل الذي يحتم على كل إنسان تحمل مسؤولية وهو ما يضمن تنفيذ ثواب Samsara أعماله، خيرها وشرها، فإن التناسخ يعود خلالها الإنسان من جديد إلى الثواب[2] والعقاب عبر دورات حياتيه متتاليه ليوفّى ثمار أعماله.

وتكمن خطورة مفهومي الكارما والتناسخ في تلك العودة المستمرة للوجود البشري والتي تعني التواجد اللانهائي للمعاناة التي ستخضع لها روح الإنسان طالما بقيت في عالم الظواهر. إذ إن هذا التواجد يعني حرمانها من إشباع رغبتها التي خلقت من أجلها وهي إدراك المطلق ومن ثم التحرر الأبدي من الجسد والعالم.

وهكذا احتل مفهوم الخلاص مكانة كبيرة داخل النصوص، غير أن المفهوم لم يسر على وتيرة واحدة وإنما مرَّ بتطور يعدّ وليدَ تباين النصوص فيما بينها. ففي البدء انحصر الخلاص في الهروب من العالم المادي والجسد الفاني من أجل إدراك

البرهمان والتوحد معه حتى يحقق المرء غاية وجوده البشري، ومن ثم ينعم بالسعادة الأبدية. وقد بدأ الخلاص عبر هذا التحديد سلوكاً فردياً تغلب عليه النزعات الفردية والأنانية. ولكن بعد هيمنة مفهوم الدورات بوصفها البديل لمفهومي الثواب والعقاب لم يعد الخلاص فقط من أجل معرفة اللامتناهي وإنما أيضاً من أجل التحرر من العود المتكرر إلى هذا العالم والذي جسّد عذاب الروح المتشوقة للعودة إلى المطلق الذي صدرت عنه[3]. وتكشف قراءة الأوبانيشاد عن تبلور مفهوم الخلاص خلال الدعوة لإنكار العالم ونبذ الحياة من أجل التحرر من كل أنماط الحياة الدينيوية حتى يتم التوجه لما هو أكثر قيمة، وهو المطلق. ولهذا أصبح الزهد[4] صفاء الذهن والقلب لإعادة اكتشاف الحق / الرهمان.

لقد تبارت نصوص الاوبانيشاد المختلفة في محاولة إلى وضع تحديد دقيق لمفهوم البرهمان الذي مثّل التجلي الموضوعي لتعيين الحقيقة المطلقة والجوهر اللامتناهي، فنجد اوبانيشاد بريهاد تتبنى أسلوب السلب في تحديد ماهية البرهمان من خلال عبارة «لا هذا ولا ذاك»[5]، وهي عبارة تنص على مغايرة البرهمان لكل ما يحيط بنا. وعلى ذلك بدا الإله الأوبانيشادي إلهاً معروفاً ومجهولاً في ذات الوقت، فهو معروف انطلاقاً من قدرتنا على استدلال بعض القضايا عنه نظراً لكونه حقيقة بديهية، وهو محجوب استناداً إلى أن الأشياء المتناهية والتي نستمد منها معرفتنا به لا تنطوي على شيء يخص وجوده وفعاليته اللامتناهية.

لقد تم تحليل الماهية الإلهية عبر الأجزاء المختلفة للنصوص استناداً إلى المماثلة الدائمة بين الكون والإنسان من ناحية وبين الأخير والإله من ناحية أخرى. وقد سعت بعض النصوص إلى إثبات وجود البرهمان المطلق داخل الذات الإنسانية عن طريق المقولة التي تنص على «أنه حال» فلا يقتصر هذا الحلول على الظواهر٦ في كل الموجودات المتناهية الكونية فقط وإنما أيضا داخل الإنسان نفسه. وكأن القضية هنا ليست إثبات الوجود الإلهي فقط والكشف عن ماهيته وإنما إثبات حقيقة وجودنا البشري الذي يؤكد في ذات الوقت على وجود مثل ذلك الكائن المجرد. ولهذا احتوت النصوص على مفهوم جديد من أجل الوصول إلى أفضل تحديد Atman لذلك الجوهر اللامتعيِّن. والحال في الإنسان، وهو

مفهوم الأتمان والذي يعني «الذات» أو الروح بوصفها حقيقة أبدعها البرهمان، أو بوصفها البرهمان ذاته. وقد ترتب على قضية الحلول سابقة الذكر الكثير من التساؤلات التي اقتضت وجود شروح أو تفسيرات لفك غموض النصوص ووضع إجابات لتلك التساؤلات التي يثيرها النص نفسه. الأمر الذي أدى إلى ظهور ما يسمى «بأدب السوترا»، والسوترا تعني الأقوال المأثورة، وهو نمط للكتابة قُصد به تفسير النصوص في أسلوب شديد الاختزال، إلا أن هذا الاختزال أدى إلى مزيد من الغموض الأمر الذي اقتضى ضرورة وجود تفسيرات تحليلية لبيان المعنى المقصود. وبمرور الوقت، وفي ظل تعدد الاتجاهات وتباين المذاهب الفكرية، نشبت صراعات فكرية بين المدارس الفلسفية آنذاك حول تأويل وتفسير النصوص الاوبانيشادية المقدسة. وقد أفضت تلك الصراعات إلى نضج القضايا المطروحه للنقاش ونزوعها نحو التجريد، كما هيمنت روح الحوار والتأويل النقدي على تناول شتى أشكال الخطاب الإلهي. ومن بين هذه المحاولات محاولة شنكرا في القرن الثامن قبل الميلاد والتي تعدّ قراءة على قراءة أستاذهِ[7] وتأويلاً لها، من أجل فهم جديد للنصوص المقدسة يتلائم واحتياجات العصر. بيد أن التلميذ قد فاق أستاذه وأسس شنكرا اتجاها متميزاً جسّد خلاله قمة التطور الروحي والعقلي للفلسفة، والذي تمحور حول Advita الهندية من خلاله نسقه التأويلي، «الادفيتا البرهمان» بوصفه الحقيقة الفريدة والروح الأسمى.

ثانيا: تأويل شنكرا

يبدو أن وعي شنكرا بأنه يسعى خلال محاولته التأويلية إلى الكشف عن ما سكتت عنه المحاولات الاخرى- مثل تأويل السامكهيا والينايا- وهو تحديد طبيعة العلاقة بين المطلق/ البرهمان والعالم، هو ما جعله يشعر بصعوبة الأمر؛ لذا فهو يوجهنا دوماً إلى أسفار النصوص خاصة الأسفار التي تؤكد استحالة تحديد ماهية البرهمان. حيث إن هذا التحديد من شأنه أن يحوله إلى موضوع متناهٍ ومن ثم تطبّق عليه حدود معرفتنا المتناهية، لذلك انطلق شنكرا في تحليل وفهم علاقة المطلق بالعالم من خلال التأكيد على أن المطلق كينونة تغاير عالم الأشياء.

حرص شنكرا منذ البداية على إظهار أبدية الكتاب المقدس- بالرغم من أن

تدوينه استغرق مئات السنين – والتأكيد على أنه الأساس الوحيد لإثبات وجود المطلق / البرهمان. ولهذا توقف حيث انتهى النص وهو التأكيد على أن المطلق هو الذات الكونية الشاملة ومصدر كل الكائنات وغايتها[8]. غير أن تأويله يكشف عن سعيه الدئم لتطوير النص وفقاً لاحتياجات العصر، ذلك النص الذي خشى أن تؤدي أسفاره التي تماثل بين المطلق والعالم إلى وحدة وجود مطلقة، ولهذا استبدل مبدأ المماثلة بمبدأ العلّة، حيث أكد على أن البرهمان هو العلة الفاعلة والمادية للعالم. ولهذا نقد شنكرا مذهب السامكهيا الذي سعى لتفسير نشأة العالم برده إلى عللٍ مادية كوّنت نفسها بنفسها ولها استقلالها عن المطلق. حيث أعاد تأويل[9] aprakrity مفهوم البراكريتي والذي يعني المادة الأولى، لتصبح مادة جامدة لا توجد في حالة مستقلة، ولا تتصف بالعقلانية ومن ثم ليس بمقدرتها إبداع العالم بمعزل عن البرهمان بوصفه العلة الفاعلة. ولهذا لجأ شنكرا إلى التأويل النقدي لنص الأوبانيشاد خاصة في سعي الأخير نحو المساواة بين البرهمان والظواهر الخارجية التي تبناها ليكشف عن ذاته من خلالها، الأمر الذي أدى إلى إلصاق سمة الحقيقة والكمال بالعالم، مؤكداً على التمييز بين العلة والمعلول، البرهمان والعالم، استنادا إلى تناهي العالم مقابل سمة اللاتناهي التي أكد عليها النص ذاته بوصفها ماهية المطلق.

إن العالم والبرهمان مقولتان غير متساويتين فهما نوعان مختلفان من الوجود. ورغم أنهما يشتركان معاً في سمة الوجود إلا أن وجودهما ليس على الدرجة نفسها، فأحدهما حق والآخر مجرد مظهر خارجي أو وهْم. ولهذا فإن العالم ليس هو البرهمان كما أشارت الاوبانيشاد، والذي يجعلنا[10] Advidya نتوهم ذلك هو الجهل أو الأدفيديا الذي يدفعنا للاعتقاد بأن العالم ليس سوى البرهمان ذاته. وهنا قدم شنكرا مفهوماً جديداً يقيم عليه تأويله وفهمه لحقيقة تلك العلاقة الغامضة بين العالم والبرهمان وهو مفهوم الوهم للتدليل على نسبية العالم ومباينته للمطلق من ناحية المايا[11]Maya، ولحل مشكلة العلية من ناحية أخرى.

ظهر مفهوم «المايا» عبر النص المقدس بوصفه الجهل الناشئ عن النقص المعرفي، وهو جهل يدفعنا إلى رؤية الأشياء على غير حقيقتها الأمر الذي أدى إلى

هيمنة نظرية المماثلة على علاقة البرهمان بالعالم. فالنص يكشف عن تأرجح المفهوم بين كونه تجسيدا للجهل الفردي المتمثل في النقص المعرفي وبين كونه جهلاً كونياً بمعنى أنه علة ما ندعوه بالعالم الخارجي بالإضافة إلى التسليم بوجوده منذ الأزل. وكأننا أمام حقيقة واحدة avidya تعرف في جانبها الفردي بالجهل وفي جانبها الكوني بالمايا .Maya إلا أن شنكر أعاد تأويل المفهوم ليعني به عيب عقلي في تفكيرنا يرجع إلى تناهي العقل البشري الذي ينزع إلى تحليل المقدس إلى آلاف الموضوعات، ومن ثم فهي اتجاه غير واع للعقل المتناه[12]، وسواء كانت «مايا» أو «أفيديا» فكلاهما يقوم بنفس الدور وهو سلب وجودنا عن طريق إخفاء الطبيعة الجوهرية للأشياء وإبداء الأمور على غير حقيقتها.

وقد أشار «رو» [13] Rao أحد الباحثين في النصوص الهندية المقدسة، «إلى أن المطلق حسب تأويل شنكرا له ليس بخالق لعالم الظواهر، حيث إن الوجود لا يصدر عن اللاوجود. كما أن البرهمان لا يتحول في العالم، فلا مجال للربط بين الكمال والنقص المشاهد في العالم. إنما الوهم هو الذي يدفعنا إلى تصور وجود علاقة بينهما». بيد أن تأويل شنكرا للمايا كان من أهم الحلول التي طرحها بصدد تنوع أساطير الخلق التي احتواها الكتاب المقدس وعجز عن وضعها في إطار واحد. وعلى كل لم تكن «المايا» لديه تفيد أن العالم وهمٌ تام ومن ثم تؤدي إلى إلغاء الخلق، كما أنها لا تعني أنه حق مطلق ومن ثم تتم نظرية المماثلة، إنما أصبحت تعني أن العالم موجود نظراً لأن إدراكنا الحي يؤكد وجوده ولكنه ليس هو الوجود الحق.

امتد توظيف شنكرا السابق لمفهوم المايا إلى تحليله للإنسان من أجل أن يقدم تأويلا جديداً لتلك العلاقة الثلاثية بين البرهمان والعالم والإنسان؛ ولكن دون أن يلحق سمة الوَهْم بالروح الفردية كما حدث بالنسبة للعالم. فلو تحولت الروح الفردية- على غرار العالم- إلى وجود وهمي أو وجود زائل بوصفها خاضعة للتغيير والفناء فإن الحديث عن خلاصها وبلوغ السعادة الابدية- وهي من الموضوعات الأساسية في النص المقدس - سيصبح عبثا أي لا مجال له .Jiva ومن ثم طرح تفسيراً جديداً فرّق خلاله بين الجيفا الروح الفردية في ارتباطها مع الجسد

والخبرات الشخصية. وبين المطلق بوصفه ذات مجرَّدة ومتعالية تكمن وراء هذا الواقع التجريبي. ولهذا أكد على أن هبوط الروح إلى الجسد وارتباطها به ليس المسؤول الوحيد عن تحولها إلى «جيفا»، أي وجود مختلف عن البرهمان، ولكنه الجهل «افيديا»، الذي يخفي ماهيتها الأصلية وحقيقة تماثلها مع البرهمان.

وهنا يبدو التزام شنكرا بحرفية النص، حيث تجلت سلبية الأنا عندما أكد على أن الروح الفرية في حقيقتها سواء أطلق عليها اتمان أو جيفا هي المطلق ذاته. ومع ذلك فقد بدا واضحا في ثنايا تأويله استبعاده حقيقة أن –أي في حالة ارتباطها–[14] يكون المطلق هو الروح في هيئتها المشروطة وخضوعها لمقتضيات الجسد.

لقد احتوى نص الأوبانيشاد على ما يسمى بالبرهمان الأسمى والبرهمان الأدنى، المجرد والمتعين، وانتهى إلى أن البرهمان الأسمى هو الجوهر اللامتناهي، أما عالم الظواهر فهو البرهمان الأدنى نظراً لأنه المجال الذي يتجلى فيه الأول، الجوهر المطلق، إلا أن شنكرا قد تجاوز هذا النص عندما أعاد تفسير علاقة البرهمان بالعالم في إطار إلغاء القداسة عن الأخير ومن ثم أصبح هناك استحالة في توظيف ذلك النص الذي يتناول علاقة العالم بالبرهمان في إطار الأعلى والأدنى في سياق تأويله. ولهذا شرع في استخدام المفهومين، المجرد والمتعين، للدلالة على نفس الإله مما أوقعه في مأزق الثنائية وهو ما يتعارض مع نسقه التأويلي الذي أطلق عليه الأدفيتا أي اللاثنائية[15]Advita .

كان شنكرا على وعي بأن النص يحتوي على عدد من نظريات الخلق المتنوعة والمتباينة في ذات الوقت، ومن ثم لم يتخذ موقفاً تجاه أي منها وظلّ مكتفيا بالتأكيد على أنه رغم التباين الجلي الذي تكشف عنه النصوص إلا أنها تتفق فيما بينها بصدد مسؤولية البرهمان عن إيجاد العالم. حيث تجلى المطلق خلالها بوصفه الخالق والحافظ والمدمر لهذا العالم، واحد لاثاني له. وفي الوقت الذي بدا وكأنه يلتزم بحرفية النصوص التي تحدد ماهية المطلق وفاعليته الذي استحال معه إدراك المطلق[16] أفرط في استخدام منهج التأويل بالسلب بأي من الوسائل المتاحة بل أصبح مفهوم البرهمان عبر نسقه التأويلي أكثر تجريداً عن ذي قبل. فالمطلق ليس موضوعاً للحواس إذ إنه يعلو على كل التمايزات القائمة في الواقع

كما أنه يسمو على كل وسائل المعرفة المتاحة بما في ذلك الكتاب المقدس نفسه.

ومع ذلك -ولكي يخدم تصوره العقلي للخلاص- قدم شنكرا تأويلاً في غاية الأهمية ليحل به أزمة الإله المشروط والإله المجرد مستنداً في ذلك على قضية اللطف الإلهي. حيث أعاد قراءة النصوص التي تجلىّ خلالها البرهمان في إطار مادي، أو مكتسب لبعض التحديدات التي تهبط به إلى مستوى الموجودات المتعينة، بوصفها وسيلة استخدمها الإله للتعبير عن ذاته أمام الوعي الإنساني وتدعيما لعمليات التأمل التي يقوم بها العباد. ويتأدى من ذلك إن الإله المفارق لا يتوانى عن اتخاذ هيئة أو إطار مادي من أجل أغراض العبادة ولتهدئة قلوب العباد[17].

وبهذا لم يعد اللطف الإلهي مقصوراً على الإشراف الإلهي لحظة التحرر النهائي وإنما أصبح أمراً متحققا دوماً خلال المراحل المتغيرة التي يتجلى خلالها المقدس. وعليه فإن إعادة قراءة النص سمحت له بتناوله علاقة المقدس بالدنيوي في إطار جديد تسوده علاقة الحب والوئام بين العبد وربه بعيداً عن علاقة السيد بالعبد التي أظهرها النص.

وفي هذا الإطار لم يسع شنكرا لإلغاء الحقيقة الإلهية الإنسانية للفرد، فالإنسان في حقيقته مركب من جوهر مادي وآخر روحي وهو بهذا التركيب يشارك على نحو خاص في المرتبة العليا والمرتبة الدنيا. فإذا كان البرهمان الأدنى هو البرهمان الأسمى في أثناء ارتباطه بالمايا، فإن الذات الفردية هي ذات البرهمان الأسمى ولكنها تبدو كذلك نظراً لأرتباطها بالأفيديا/ الجهل. إن الروح الفردية لم تصدر عن الإله وإنما هي الإله ذاته. لقد قدم شنكرا تأويلا[18] في ظل الشروط التي تحدد ماهيته وتحجب حقيقته جديداً لهذه القضية عندما أعلن أن النصوص التي يبدو ظاهرها وكأنها تفرق بين الروح الفردية والبرهمان لا تقر ذلك على أساس الجوهر الحق لكل منهما ولكن على أساس الحالة الراهنه، بمعنى أن جوهرهما واحد ولكن نظراً لخضوعها للعناصر المضللة يبدو أنهما مختلفان. وعندما تتحرر الروح الفردية من كل تلك العوائق التي تحول دون إدراك الحقيقة المطلقة فإنها تنال

الخلاص الأبدي بصحبة البرهمان ومن ثم فالخلاف بينهم مجرد وهم[19].

إن إدراك الروح الفردية بوصفها الروح اللامتناهي يعد إسقاطا لوجودها المتناهي المتعين بجانب إدراك اتصالها بالأرواح الأخرى. فعندما تكون روحي هي البرهمان ذاته، وكذلك أرواح الآخرين، فهذا يعني أننا جميعاً نملك ذات الروح وعليه يجب على الإنسان أن يدرك ارتباطه بالآخرين من جهة وارتباطه بالبرهمان من جهة ثانية. وعندئذ سوف تكتسب الآية المقدسة «تات تفام اس» / «ذلك هو أنت»[20] التي وحدت بين الأنا والآخر، بين المتناهي واللامتناهي، مشروعيتها وفاعليتها. وهكذا ففي الوقت الذي نقد شنكرا فيه نظرية التماثل بين العالم والبرهمان التي أكدها النص المقدس استناداً إلى رفضه قضية الحلول فيما يخص العالم المحسوس، إلا أنه لم يفعل ذات الشيء خلال تأويله لماهية الذات الإنسانية. إذ إن رفض نظرية التماثل والحلول فيما يخص الروح الفردية والروح اللامتناهي سوف يؤدي إلى التسليم بتعدد الأرواح وهذا ما رفضه شنكرا لأنه يتعارض مع نسقه التأويلي. أما إذا قيل أنها وهمٌ أو زيفٌ على غرار العالم المحسوس فلن يبقى لنا شيء نسعى لخلاصه، بل إن النص المقدس بأكمله سيصبح عبثاً لا طائل له. إن الارتفاع بالمتناهي هو في الحقيقة مجرد عودة الجزء الإلهي اللامتناهي الكامن فيه إلى الألوهية في كمالها المطلق وهو ما أظهره الكتاب المقدس باسم الخلاص.

وعلى ذلك فإن التحرر/ الخلاص ليس بالشيء الجديد الذي يأتي للروح من الخارج وإنما هو اكتشاف لحقيقة أزلية كامنة بداخلنا، إنه ينبع من أعماقنا. إنه الحقيقة التي تمحو الجهل المعرفي وتكشف عن مجموع العوائق التي تحول دون تحققه. وسواء جاءت الاستنارة أو الكشف عن الحقيقة من الداخل -أي من الآتمان- أو من الخارج -أي من البرهمان المطلق- فمضمونها واحد ومصدرها واحد، وهو ما يتفق مع تفسير شنكرا الذي أكد خلاله على انتقاء الخلاف بين الأنا والأنت، الذات والموضوع.

إن موقف شنكرا من العالم وفاعلية الفرد خلاله أدى به إلى طرح تأويل جديد لمفهوم الخلاص يغاير طرح الكتاب المقدس، حيث لم يعد الخلاص هو إنكار

العالم وإرادة الحياة بجانب الانتقال إلى الغابة في حالة من اللاوعي واللافعل. ولكن بدا الخلاص أمراً لا يتحقق إلا بخلاص المجموع. فنحن لا نملك السعادة حتى يفوز بها الكل[21]. ولعل هذا ما أدى إلى وصفه بالمصلح نظراً لأنه لا يدعو إلى اعتزال العالم بجانب تأكيده على أهمية العمل ومساعدة الآخرين.

وعلى هذا النحو قسم شنكرا الخلاص إلى نوعين: الأول: وهو ما عرف بالخلاص المؤقت جيفا موكتا[22] Jivamukta، السمو بينما ما زال مرتبطا بهذا الإطار المادي والمتمثل في جسده والعالم الفيزيقي الذي يحيا فيه. ويبدو أن المتحرر في تلك المرحلة يحيا كسائر الأشخاص ولكنه لا ينفعل بما يحدث حوله، إذ إنه أحدث نوعاً من القطيعة مع الجانب المادي لهذا العالم حتى يتفادى الوقوع في قبضة الكارما من جديد.

أما ثاني أنواع الخلاص: فهو الخلاص الأبدي فيدهاموكتا[23] Vidhamukta، وهو لا يختلف عن النوع الأول في مجرد تحقيق الانفصال الفعلي عن الجسد والعالم -عن طريق الموت- إنما أيضاً في أن المتحرر يبلغ خلاله حالة من السكون والطمأنينة التي تتصف بالأبدية حيث لا عودة مرة أخرى لدورات الموت والحياة المتكررة.

وخلافاً مع النص المقدس، لم يعد الخلاص هو الفناء التام أو الانصهار في المطلق وإنما أصبح حالة من الوعي الكامل يتم خلالها الاستمتاع بصحبة المطلق. لقد سعى شنكرا عبر تأويله للخلاص إلى خلق حالة من التعايش السلمي مع البرهمان يستعيد خلالها الإنسان ألوهيته المفقودة عن طريق تجاوز فرديته ومحدوديته التي هي علة شقائه وتعاسته مع خلق نمط من الحياة يتلاءم مع هذا التعايش، أو التجاور، حيث تسمو على كل القوانين والقيم الأخلاقية. إلا أن هذا التعالي لا يعني انعدام الوعي والوصول إلى حالة من النشوة الصوفية التي يفقد خلالها الفرد وعيه بذاته[24]. وبكل ما حوله وإنما هو قمة الوعي بحقيقة وجوده والتحول الذي يمر به وعلى هذا تم سلب الفناء ليتجلى مبدأ التحول: تحول الفردي إلى الإلهي أو على حد تعبير الفكر الغنوصي إعادة ميلاد الفرد كي يعود كما كان قبل السقوط يحمل ذات الطبيعة المقدسة.

ثالثاً: منهجه في التأويل

نود أن نشير إلى أن شنكرا لم يهتم بتنظير منهجه في التأويل في خطوات واضحة وآليات محدودة كما فعل شلايرماخر ودلتاي وجادامر وغيرهم، وإنما اتجه إلى التطبيق وممارسته بشكل عملي على أهم النصوص المقدسة وهو نص الأوبانيشاد، فأعطى بذلك قراءة شمولية لأهم الأفكار والمفاهيم التي وردت في نصوص الاوبانيشاد المختلفة. فقام بتأويل خطابها الإلهي من أجل امتلاك فهم جديد لعلاقة البرهمان بالعلم والإنسان، تلك العلاقة التي يتحدد وفقا لها دور الإنسان وفاعليته في واقعة المعاش. ويبدو أن عدم معرفة المرحلة التي ينتمي إليها شنكرا إلى علم اللسانيات الحديث وقراءة النصوص من حيث دلالتها اللغوية، وغيرها من المسائل اللغوية التي ارتبطت بالتأويل كما طرحه الفلاسفة الألمان- قد أدى إلى افتقار نسق شنكرا لآليات التنظير أو وضع خطوات منهجية في تأويل النصوص.

ورغم ذلك يمكن استخراج بعض القواعد التي ظهرت خلال تعامله مع النصوص الاوبانيشادية المختلفة منها:

1- الالتزام بحرفية النصوص

إن حرص شنكرا على إظهار أبدية الكتاب المقدس ومن ثم التأكيد على قدسية التراث السابق عليه جعل منهجه في التعامل مع النصوص يتأرجح ما بين تبني بعض النظريات والأقوال الحرفية للكتاب المقدس وبين الابتعاد عن مقولة «قال الكتاب المقدس» بل معارضة ظاهر النص من أجل إخراج المعنى المجازي. فعلى سبيل المثال لا الحصر نجده قد تبنّى وجهة نظر النص التي تعلن أن العالم المحسوس حق نظراً لأنه يماثل البرهمان إلا أنه عاد في أثناء تأويله لمعارضة هذا التصور النصي عندما قدم تفسيره لمفهوم المايا وعلاقتها بالعالم والبرهمان. فبينما أعلنت الاوبانيشاد انفصال البرهمان عن العالم على المستوى التجريبي إلا أنها أكدت التماثل على المستوى الميتافيزيقي. في حين أعلن شنكرا أن العالم يبدو أنه حق فقط على المستوى التجريبي أما ما يتعلق بالحقيقة المتعالية فهو وهمٌ محض. وهكذا استبدل مبدأ المماثلة الوارد في النصوص بمبدأ العلية. بل إنه أعاد

تأويل الأسفار التي ماثلت بين البرهمان والعالم بظواهره المختلفة أو التي تحدثت عن حلول البرهمان عبر الظواهر الكونية الفيزيقية بأنها ليست سوى وسيلة استخدمها الإله للتعبير عن ذاته أمام الوعي الإنساني المتناهي، وتهدئة لعجز الإنسان عن إدراك البرهمان في صورته المتعالية المجردة.

ومما لا شك فيه أن هذا التأرجح في التعامل مع النصوص قد أضفى على تأويله قدر من التناقض للحد الذي يصعب معه -أحياناً- تحديد المعنى المقصود.

2- جدله مع الخصوم

يتحدد تأويل شنكرا تبعاً للغاية التي يهدف إليها كما يظهر في جداله، ونقاشه، وحواره مع الخصوم. فأحياناً يقترب من مضمون الأسفار المقدسة التي تؤكد أن البرهمان هو ذلك «المطلق الذي صدرت عنه الموجودات وبه تحيا وإليه تعود عند فنائها» وأحيانا أخرى يبتعد عن هذا المضمون للحد الذي أدى للاعتقاد -من جانب بعضهم- بأنه أنكر الخلق ومن ثم نفى مسؤولية الإله تجاه العالم عندما أعلن أن البرهمان ليس علة العالم المتناهي وإنما هو وهمٌ فرض نفسه عليه.

والحق أن شنكرا كان يلجأ على الدوام -وكلما أراد مواجهة الخصوم- إلى الاستشهاد بأقوال الكتاب المقدس لتدعيم رده حتى ولو كان يعارض في ذلك ما طرحه من قبل، الأمر الذي أدى إلى وجود العديد من التصورات والتفسيرات المتباينة بجانب بعضها بعضاً مما جعل مهمة البحث واستخلاص تصور متسق ومتكامل أمراً في غاية الصعوبة.

ورغم كل ما قيل، يبقى تأويل شنكرا لنصوص الأوبانيشاد هو الأكثر أهمية من بين العديد من التفسيرات الأخرى، إذ إنه سعى للحفاظ على الهيكل العام للفكر الهندي الذي ساد العصر الفيدي الأول والذي شكل الشخصية الهندية. وإذا كان شنكرا قد سما بالمطلق فوق كل العلاقات والمقومات بحيث جعله أكثر تجريداً عما كان عليه داخل الكتاب المقدس- إلا أنه أكد على فاعليته في حياة الإنسان عندما أظهره في صور المنقذ والمخلص الذي يعد انعكاساً للحب الإلهي.

❊ ❊ ❊

1 – إن التاريخ الأكثر احتمالا لنصوص الأوبانيشاد هو عام 800 ق م.

2 - Surendranath Dasgupta: A history of Indian Philosophy, 1922, Vol.1 Motilal, Delhi, p. 54.55.

3 - The Upanishads: Brihad.up: trans by Max Muller, New York, 1962 IV. 3.36.37.

4 - Chand. up: II.23.

5 - Brihad. Up: II. 37.

6 - Sevet. up: III. 20.

7– الأستاذ: هو الفيلسوف «باداريانا» وهو مؤلف «البراهما سوترا» وهو النص الذي تأسست عليه مدرسة الفيداتنا والتي اتخذت من نصوص الأوبانيشاد نقطة انطلاقها نحو بيان طبيعة الجوهر المتعالي وطبيعة العلاقة بينه وبين العالم من ناحية وبينه وبين الإنسان من ناحية أخرى.

8-Vedanta Sutra of Badaryana with commen tary by Sankara: trans. By: George Thibaut, Dover Publications, New York, 1962, II 4.6, 7, 8, 9.

9 -Ibid: I. 41.

10 - P. Nagaroya Rao: Essays in India Philosophy and Religion, Lavaina Publishing house, Bombay, 1971, p.148.

11 - Max Muller: Indian philosophy, published by susil, Gupta, India, 1952, vols, p.48 .

12 - Radha Krishna: Indian Philosophy, Oxford Press Delhi, 1962, Vo 1.2 p.75.

13 -P. Nafaraya Rao: op. Cit, p.148.

14 - V.S: 1.1.1.

15 -Monier Wiliams: Brahmanism and Hinduism, London, 18.1, p.35-38.

16 - M.K. Ven Kataramayer: Advita Vedanta for sankara, Bombay. Newdelhi, 1964, p.51.

17 -V.S: I.2. 2.3.

18 -V.S: 1.4.6.

19 - V.S: I 1.1.16,19.

20 -V.S: II.3.50.

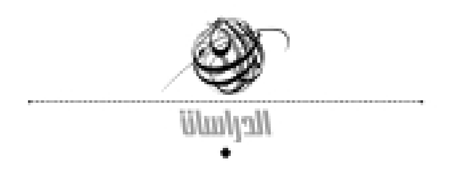
21 -P. Nagara Ja Rao: Op. cit. p.162.

22 -Dasgupta: Ahistory of Indian philosophy, op. cit p. 491.

23 - Ibid.

24 -V.S: III. 4.1.





الحضور العثماني ـ التركي في اللغة العربية
تجدّد جاذبية أم تواصل ثقافي ووظيفي

نادر سراج (*)

ثمة ظاهرة لغوية تستوقف المتتبع لمجريات الحياة السياسية العربية ، فالكمّ المصطلحي ذو الجذور العثمانية ـ التركية الذي يلون مفاصل الكلام السياسي إنْ بالألقاب المسبغة على العاملين فيه أو بالرتب العسكرية، أو بتسمية الوظائف الإدارية، أو بالتعليقات والانتقادات التي يتبادلها السياسيون وينقلها عنهم أو يروجها الإعلاميون ـ أمر يستحق الدراسة.

فبعد مرور ما يقارب الخمسمائة عام على الحكم العثماني لبلاد الشام، لا تزال تعابير نشأت في حمى السلطنة العثمانية ووفق قوانينها الإدارية السياسية حاضرة في الخطابين السياسي و الإداري في العالم العربي.

ونتوقف عند واقعتين. فقد ودّع العرب و الفلسطينييون في 12 نوفمبر الماضي الزعيم الفلسطيني ياسر عرفات الذي يلقّب بـ«الختيار». و هو مصطلح تركي يعني الشيخ، و يندرج على ألسنة الخواص و العوام بعد أن صار مرادفاً لشخص «أبو عمّار». أما في لبنان، فقد أسندت رئاسة الحكومة في شهر تشرين الأول (أكتوبر) 2004م إلى

(*) كاتب وأكاديمي من لبنان .

«الأفندي» أي الزعيم الطرابلسي عمر كرامي، و«الأفندي» كلمة ذات جذور لاتينية أطلقت على الأمراء الأتراك بطريق الاحترام، واستخدمتها الفارسية من التركية[1]. عارض هذه الحكومة الزعيم الدرزي وليد «بك» جنبلاط، وقد غُيّب عنها «بك» بيروتي هو تمام صائب سلام. وسبق ذلك ظهور مقالة سياسية[2] حول زعامة الرئيس السابق رفيق الحريري تعرّض فيها الكاتب لموضوع «الباشكاتب»[3] الذي كان عنواناً كبيراً في السياسة اللبنانية بعد الميثاق الوطني 1943م. ويذكر الكاتب أن الرئيس الأسبق سامي الصلح هو الذي أطلق تسمية «الباشكاتب» على رئيس الوزراء السني حين قدم استقالته في آخر عهد الرئيس بشارة الخوري معلناً في البرلمان أنه لا يرضى أن يكون «باشكاتب» عند رئيس الجمهورية.

على إيقاعات «الأفندي» و«البك» و«الباشكاتب» وصولاً إلى «الباشا» و«الباش بزوق» (و باش منفردة تعني الرأس و الرئيس، و قد تأتي سابقة أي في أوّل الكلمة)- يرتسم وجه طريف ومميز من الوجوه اليومية للأدبيات السياسية العربية في ألقابها ورتبها و مراسلاتها وتداعياتها. فهذه التسميات التركية المنبت، تشكل جانباً حيّاً من جوانب التلاقح الذي حدث على مدى قرون خمسة بين ثقافتين ولغتين على حدٍّ سواء. فالاحتكاك الذي قام تَفَاعَلَ إيجابياً وترك في كلتا اللغتين، ومن ثم في كلتا الثقافتين، تأثيراً سياسيّاً وإداريّاً وماليّاً ومعيشيّاً واجتماعيّاً.

وينسحب الأمر أيضاً على مجريات الكلام اليومي التي تحفل بدورها بالعديد من المفردات والتعابير التي تلّون مختلف مناحي العيش. وأمثالنا الشعبية لا تخرج عن هذا النطاق، إذ يحمل بعضها مصطلحات تركية مثل: «الغزّ»، «التركي المرفوت»، «شحات الترك»، «الجندي التركي»، «فرمان»، «الكارات»، «البارات»، «بوق»، «بخشيش»، «بابوج»، «شيش»، «سرماية» «بلكي»، «برطيل»، «تسوكر»، «ختيار»، «العثملي»، «زنكيل»، «تحصيلدار»، «كمرك»، «كراكوز»، «سرايا»، «بيشلك»، «قرداش»، «دزدان»[4].

الاقتراض اللغوي من الفضاء الثقافي العثماني ـ التركي شكّل أحد مشاغل السلف الصالح؛ لذا رأينا مفيداً أن نقدم للقارئ العربي نبذة عن قاموس «الدراري اللامعات» للشيخ محمد علي الأنسي الذي كان سبّاقاً في إيلاء الجانب المعجمي جلّ اهتمامه. فوضع في مطلع القرن الماضي مؤلفاً مميزاً سنحاول إلقاء الضوء عليه، وإظهار أهمية

مبدأ الاقتراض اللغوي في تلاقح الألسن وتعزيز قدراتها التواصلية. و نعالج من ثمّ صيغ الاقتراض من التركية وفقاً لتطور احتياجات المتكلمين العرب.

الشيخ محمد علي الأنسي

هو الشيخ محمد علي بن الشيخ حسن الأنسي البيروتي العالم بالحديث والحقوق واللغة. ولد في بيروت، في بيت علم وتقوى، في عام 1285هـ/1865م. وفيها تلقى علومه في العربية والفقه وحفظ القرآن الكريم ودراسة أحكام الشرع. تردّد على مجالس الأعلام في أيامه مثل يوسف الأسير والأحدب وخالد والحوت والنبهاني. وأول عمل قام به في حياته المهنية هو التعليم، فأتاح له الفرصة للمطالعة. ثم اتصاله بأساتذته الفقهاء والباحثين من رجال القضاء جعله يتحول في مدة وجيزة رئيس المحكمة البدائية في الخليل (فلسطين)، ومن ثمّ نقل إلى القدس وحمص وحلب ودمشق حيث ترأس محكمة البداية للحقوق والتجارة.

وفي ثلاثينات القرن المنصرم، عاد إلى بيروت وتنقّل في الوظيفة قاضياً شرعيّاً ومستشاراً تمييزيّاً ثمّ رئيساً للمحكمة الشرعية حتى عام 1952م. ومُدّدَت خدمتُه عشر سنوات تقديراً لعمله ونزاهته. وفي أواخر أيامه أقعده المرض والشيخوخة، فلزم دارته في رأس النبع ولم يبارحها قطّ. وبقي يزاول مهامه فيها حتى وافته المنيَّة في العام 1380هـ/1960م، فتوفي عن خمسة وتسعين عاماً صرفها في خدمة الدين الحنيف وإقامة أحكام الشرع والتأليف ، وبلغت تصانيفه حوالي ثلاثمائة؛ طُبع منها ثلاثة، وثمّة أربعة عشر ما زالت مخطوطة.

انصرف إلى علم الحديث فبرز فيه. فقلّب واستخرج وتحقّق، وعاد إلى كتب التراث والتفسير ومعجمات اللغة، ووضع مؤلفاً مميزاً في الحديث النبوي، في عشرين جزءاً، طبع منه في عام 1958م أربعة أجزاء على نفقته، وعنوانه «المنهاج البديع في أحاديث الشفيع». وجهده التأليفي أبرز موهبته الأدبية؛ فألف الدرر واللآل في بدائع الأمثال مستنداً إلى مختارات من أدب القرآن الكريم. أما المجال الثالث الذي التفت إليه فهو وضع القواميس.

ثقافته الدينية المتأصلة ونزعته الأدبية واطلاعه الفقهي والحقوقي ومنظوماته في

الابتهال والتسبيح والشوق إلى مُنزِل الوحي – لم تحل دون غوصه في المجال اللغوي الصرف الذي أثبت فيه سعة اطِّلاعه على دقائق اللغتين العربية والعثمانية وعلى خواصهما. وعلى غرار علماء عصره الذين نشأوا وتعلموا وخدموا ضمن السلطنة العثمانية، عايش شيخنا الجليل ثنائية الانتماء إلى عالمين لغويين متمايزين ومتكاملين في آنٍ معاً. فانصرف في مقتبل عمره (29 عاماً) إلى وضع قاموس علمي مسهب يولي «لغة دولتنا العلية العثمانية، المعتبرة من أهم اللغات الدولية التي يحتاجها كل إنسان من أبناء هذا الزمان» اهتماماً لافتاً.

المنهجية

انطلق في عمله المعجمي هذا من مبدأ منهجي محقّ. فأغلب القواميس الموضوعة مقصّرة من جهة عدم اهتمامها بتفسير معاني الألفاظ بالعربية، بل بعبارات تركية؛ الأمر الذي لا يسهّل توضيح الأفكار والدقة في نقل المعاني وتعميم الفائدة. وبما أن غايته العلمية تمثلت في إتاحة المجال أمام مواطني الدولة العليا، من الناطقين بلغة الضاد، لمعرفة أوثق بلُغةِ الحاكمين؛ لذا فقد وجد أن الأَولى أن نبسطَ لهم مختلف المعاني والشروحات والأمثلة بلسانهم الأم. وهذا مبدأ لساني يعرفه المعجميّون ويعتمدونه في تصانيفهم الحديثة.

منهجيته المعتمدة قضت بجمع الكلمات التركية المعروفة ورفدها بالألفاظ الفارسية (فا)، والإفرنجية، أفرنسية أو إنكليزية أو رومية أو غيرها (افر)، المتداولة في اللغة العثمانية، وترتيبها على حروف الهجاء، وتفسير معانيها بالعربية، وشرح الغريب منها تسهيلاً للقارئ المهتم. وتماشياً مع مبدأ الأمانة العلمية أورد ثبتاً بالكتب المفيدة والقواميس التي اعتمد عليها، كما أثبت مجمل الاصطلاحات المعتمدة.

القاموس

أنجز طباعة قاموس اللغة العثمانية المسمّى «الدراري اللامعات في منتخبات اللغات» في 10 جمادي الثاني 1320هـ. وقد اعتبر أنه أساس بلاغة اللغة العثمانية لأنه يشتمل على المختار والصحيح من ألفاظها. كما أنه حَسَنُ الجَمْعِ وكثير النفع ومتقن الصنع وجميل الشكل والترتيب والطباعة.

حفل قاموس «الدراري اللامعات في منتخبات اللغات» بحوالي 400 مفردة معروفة

في اللغة الفصحى و في اللهجات العربية المعاصرة، بما فيها اللهجة اللبنانية، ومقترضة من الكلمات التركية والألفاظ الفارسية والإفرنجية المتداولة في اللغة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أي تاريخ إعداد وطباعة هذا القاموس.

القراءة المتأنية لمواد القاموس الموزعة على 563 صفحة من القطع الوسط - تظهر لنا بوضوح التداخل ذا الأبعاد السياسية و الإدارية والاجتماعية والثقافية الذي تمّ بين لغة الحاكمين (العثمانية) ولغة المحكومين (العربية).

وتسهيلاً لفهم مواضيع وآليات وسيرورات هذا الاقتراض، وجدنا أن من المفيد الاستناد إلى تقسيم اصطلاحي للمجالات التي حدث فيها هذا الاقتراض لذا اعتمدنا ستة عشر مجالاً أو باباً.

الأبواب والمجالات

1 ـ المأكولات والمشروبات والحلويات والفواكه والبقول والحبوب

أ- يانسون (أناصون)، عيران (آيران)، بابونج (بابونه)، زلابية (زُلوبيه)، طحينه (طاحين)، الطحين (اون دقيق)، القشطه (قيمق) سوريا، اللحم المشوي (كباب)، اللحم المقلي (قاورمه)، اللحم القديد (باصدورمه)، الشوربا،)وربه(، المحشي بزيت (يالانجي طولمه)، ورق العنب (يبراق)، المخلل (طورشي)، عصيدة (آسيده)، دجاج (طاؤوق)، كفتة (كوفته)، ثريد (ثريده)، طرطور (تراطور)، بقلاوة (باقلوا)، قاقاؤ (كاكاو)، راحة الحلقوم (لقوم)، اللبن الرائب (يوغورت)، وبالفرنسية yaourt[5] .

ب- في البقول: الباذنجان (باطلجن)، القرنبيط (قارنبيت)، البامية (باميه)، السبانخ (اسانق)، الخيار (خيار)، المقتة (كوك خيار).

ج- في أسماء الحبوب والبهارات: اللوبياء (فاصوليا)، الفريك (فريك)، الزنجبيل (زنجبيل).

د- في الأثمار: البردقان (بورتقال)، الليمون الحلو (ليمون)، الكستناء (كستانه)، الكوز (موز)، الفستق (فستق)، الجوز (جوز)، توت (طوت).

2 ـ في أقسام المنزل

السقف (طوان)، المطبخ (مطبخ)، بيت المسافرين (لوقانطه ـ لوكاندة)، غرفة أو أوضة (أوضه).

3 ـ في أمتعة البيت

البساط (كيليم)، الحصير (حصير)، المدّ أو فراش المقعد (دوشك)، الفرشة (ياتاق)، المخدة (ياصدق) أو (ياصدقية)، الحرام)ارشف(، المنشفة (باشكير)، الخزانة (دولاب)، الصندوق (صندوق)، الأركيلة (ناركِله)، ثقاب أو كبريتة (كبريت)، كرسي أو طربيزة صغيرة (اسكمله)، تخت (سرير)، برداية (برده).

4 ـ في أثاث المطبخ

المائدة (سفره)، الطنجرة (تنجره)، الطشت (لَكَنْ)، الطشت (لَكَنْ)، الطاسة (طاس)، الكاسة (كاسه)، سيخ الشوي (شيش)، الكفكير (كفكير ـ كبجه)، الهاون (هاون)، الإبريق (إبريق)، الوجاق (صوبا)، المرجل (قازان)، موقدة (اوجاق)، الكانون (منقل)، صاج (ساج)، سطل أو (جردل) وتروج في مصر.

5 ـ في تقسيم الزمن

الوقت (وقت)، السنة (سنه)، اليوم (كون)، الساعة (ساعه)، الدقيقة (دقيقه)، الثانية (ثانيه).

6 ـ في الصفات والأحوال

غير مجرّب (خام)، حلو (طاتلي) وتعني مربيات في شمال لبنان، النحيف (نازك)، الضعيف (ضعيف)، الفراغ (بوش)، الطري أو الطازج (تازه)، الصحيح السليم (صاغ)، المستقيم (طوغري أو دوغري)، الغني (زنكين أو زنكيل)، تنبل (تنبل)، مرتب ومزيّن (آرسته أو السطه)، واضح ومستبان (آشكاره أو أشكرا)، الصبي المهزول (جربوعه أو جربوع)، جبر أو عنف (زور)، خالص وصافٍ (ساده)، متكبّر (كُبرلي)، غير متناسب (لوقه)، بلا فائدة (نافله)، اتفاقاً (دكمه)، التباهي (فانطازيه).

مولى وسيد (أفندي)، سيد كبير (آغا)، رئيس أول (باش)، عسكر غير منظم، وحالياً إنسان لا حَول له (باش بوزوق)، باشا (باشا)، الأخت الكبيرة (آبلا)، وخاله (تيزه)، ومتداولة في مصر، فارغ وغير مثمر (جلق)، سيد (بك).

7 ـ في الأقوام والأماكن

تتر (تاتار)[6]، تركمان (تركمان)، شركس (شركس).

سراي (سراي)، سرداب (سردابه)، محل الفاحشات (كرخانه).

إدارة الرسومات أو الجمرك (كومرك)، الاصطبل (آخور) ومنها ياخور.

8 ـ في أصحاب المهن

سائق العربة (آرابه جي)، بستاني (بوستانجي)، بوسطجي (بوسته جي)، صبّاغ أو بويجي (بوياجي)، خيّاط (ترزي) ومعتمدة في مصر، صائغ أو جوهرجي (جواهرجي)، صابوني (صابونجي)، حبر اليهود (حاخام)، حلونجي (حلوانجي)، مربية الولاد (دايه)، كبابجي أو شوّاء اللحم (كبابجي)، صاحب دكان أو دكنجي (دكانجي)، أستاذ أو معلم (خواجه)، وسيط تجاري (قومسيونجي)، سُمسار (سيمسار).

9 ـ في ملبوسات الإنسان وأدواته الشخصية

العرقية (طاقيه)، الجاكيت أو السترة (بالطو)، وتروج في مصر، الثوب (قفتان)، الصرة (بوغجه)، سلسلة الساعة (كوستك)، نظارات أو عوينات (كوزلك)، وتروج في سوريا، المقص (مقاص)، الكلسات (جوراب)، الخفّ أو السرموجة)ابوج(، الكندرة (قوندره)، المحرمة (منديل)، الشمسية (شمسيه)، الحذاء الإفرنجي (غالوش ـ قالوش)، جورب (قالجين أو قلشين)، حزام (كمر)، قبة الثوب (ياقه)، قلبق (قلباق)، محفظة (جزدان)، حذاء طويل الساق (جزمه)، أحجار ثمينة (جواهر).

10 ـ متفرقات

طابع البريد (بُولْ)، جماعة (أوبك /أوبه)، قبلة (بوسه)، عربة خيل (تك)، دستور (دستور)، ضراط)ارطه(، مُراعي الخاطر (خاطرشن)، بقشيش (بخشيش)، كُلاّب أو شنكل) نكل(، فأس أو بلطة (بالطه)، كرباج أو سوط (قِرباج)، طاولة اللعب (طاوله)، الزمرة أو الطاقم (طاقيم)، سند تمليك (طابو)، سيدة أو ست (خانم)، صهريج (صارنيج)، أنبوبة (ماسوره)، وسام (نيشان)، عربة (آرابه)، صحيفة (جريده)، قناة أو دفتر (جدول)، شفرة (جفره)، خُرج (خورج)، داما (داما)، تأمين (سيغورطه)، مجيء الزهر بنقطة الأربع في لعب الطاولة (دوباره).

11 ـ في الأمراض والنقائص الطبيعية

جري البطن (إسهال)، الضعف (ضعف)، الهواء الأصفر (قوليرا)، الطبيب

(حكيم)، الجراح (جراح)، الأحول (شاشي) ومنها فلان يعاني «شاش باش»، الكسيح (سقط)، الشيخ (الختيار).

12 ـ في الأرض وما يتعلق بها

الطريق (جادّه)، الأرض (برّ)، الغبار (طوز).

13 ـ في المياه وما يتعلق بها وأحوالها

الجسر (كوبري)، جليد، جَمَد (بوز).

14 ـ في الحيوانات

اخطبوط (أختابود).

15 ـ فيما يتعلق بالعسكرية وأدواتها

سنان البندقية أو الحربة (سونكي)، الراية (بيراق)، الغدارة (طبانجه)، حامل الراية (بيرقدار)، حامل اللواء (سانجقدار)، الثكنة العسكرية (قشله)، خزانة الأسلحة (ترسانه)، البارود (باروت جبخانه) الفشك أو الخرطوش (خرتوج)، مخفر الشرطة أو كركول (قره غول)، التهيؤ للسفر (سفر برلك)، محفظ الأسلحة أو الأسلحة النارية (جبه خانه)، أصفاد أو كلاّب صغير (كلبه).

16 ـ تعابير عامة (تأكيد، نفي، استحسان)

بالكاد (اَنجق)، أفّ (أوف)، ربما أو لعل (بلكه أو بركي)[7]، يِهْ يِهْ (يِهْ يِهْ)، ثابت أو مستقر (تمللي).

منهجية الاقتراض

وانطلاقاً من المبدأ القائل بأن المقترضات تجلب عموماً منفعة للغة المقترِضة التي تستعير من اللغة الأجنبية المقرِضة وسائل تعبيرية جديدة، فقد لاحظنا أمراً لافتاً يتمثل في رواج صيغة اشتقاق الاسم المنسوب من التركية في كلمات عربية الأصل، ولا مرادف لها في التركية. بمعنى أن متكلمي العربية زادوا لاحقة «جي» التي تفيد المهنة إلى كلمات جديدة ولأسباب مختلفة، سنسعى لتبيانها. فقياساً على أسماء المهن المقترضة من التركية، والمعدّلة وفق العوائد الصوتية العربية –توفر لدينا أسماء مهن عربية جديدة صيغت وفق القاعدة التركية.

أسماء النسبة صيغت أيضاً لإظهار مشاعر الاستخفاف أو التحقير. فأدبياتنا السياسية أفرزت صيغتين. الأولى «اخونجي» للدلالة على شخص ينتمي لحركات أصولية أو فرق اسلامية. أما الثانية فهي «إسلمجي» وتُبطِن نوعاً من التشكيك والاستخفاف بمدّعي الإسلام أو بالساعي إلى ترويج هوية إسلامية مبتدعة.

صيغ معتمدة في الاقتراض

بالإضافة إلى هذه الأمثلة المعروفة في لبنان تحديداً، وجدنا صيغاً أخرى متداولة في بيئات عربية مثل:

- طمعنجي[8] و فلسنجي، طَبَلجي[9] ودمبكجي[10]، زمّرجي، فرارجي[11] وفطايرجي، تمرجي، وهناك صيغ توسعت مدلولاتها، مثل:
- قومسيونجي[12] أي «وكيل بالعمولة» أصبح «وسيط».
- جمركجي[13] تعني في التركية «مدير الجمارك» و لكنها تحددت أكثر لتدل على «موظف في الجمرك».
- طُوبجي[14] «مطلق المدفع» أصبح «متحرّش بالأطفال».
- قوندره جي[15] أو كندرجي التي تعني في التركية حذّاء مختص بالأحذية الافرنجية ، فأصبحت حالياً تدل على كلّ الحذّائين.
- أركلجي تعني «صبي القهوة المكلف بالأراكيل»[16]، و اليوم باتت تدل عموماً على محضّر الأركيلة و مدخنها.

ثمّة صيغ معروفة في اللغتين التركية والعربية مثل «بوسطجي» و«دكّنجي» أو «دَكانجي» ، و«قمارجي»، و«قهوة جي»، معروفة من كبار السن ولكنها غير متداولة لدى الشباب. فهم ربما سمعوا بالاسم، لكنهم ليسوا في وارد استخدامه في تواصلهم اليومي لأن احتياجاتهم التواصلية تبدلت، فهم لا يستعينون بالبوسطجي، ويذهبون إلى «السوبر ماركت» وبالتالي لا يستخدمون مصطلحي «الخضرجي» و«الدكنجي». أما «القهوجي» فغائب كلياً عن فضائهم الثقافي؛ لأنهم يرتادون مقاهي حديثة coffee shop أو petit café أو starbuks coffee ولا حاجة لهم لهذه التسميات.

وأخيراً تأتي مفردة «قمرجي» التي تردف عادة بِـ«سكرجي» وهما مصطلحان قد

يردان في اللغة بصيغة السخرية والاستهزاء، ومنها أيضاً «أورينجي» و«سبقجي» المتداولان في صفوف طبقات معدومة أو مهمشة، ويستخدمان للتعريف السلبي عن الشخص المعني، ولا حاجة للشباب للاستعانة بهذه المفردات في مجال اهتماماتهم العصرية.

ثمّة استنتاجات نخلص إليها من خلال إعادة قراءة هذه الصيغ المعدّلة وفق الاحتياجات الجديدة للمتكلمين:

أ- تبين أن المفردات المستخدمة لتاريخه تعود إلى مختلف المجالات الحياتية. فمفردات الأكل ومنتجاته هي الأكثر (40)، وتأتي بعدها المتفرقات (34)، فالصفات والأحوال (28)، فملبوسات الإنسان (20) فأثاث المطبخ (16)، فأصحاب المهن (15)، فأمتعة البيت، فالأمراض (8) فالأقوام والأماكن (6) فتقسيم الزمن(6)، وأقسام المنزل (4)، فالأرض (3) والمياه (2).

ب- نلاحظ ابتداع صيغ ساخرة وذات طابع فكاهي، بمحاكاة صيغ أخرى. فالعامة يستخدمون «وَطَنجي» لمن يطعنون في وطنيته أو يشككون فيها، قياساً، كما تقدّم، على الصيغة التركية المشابهة المنتهية باللاحقة «ـ جي»[17].

ج- هناك تعابير أساسية تستخدم يوميّاً لإظهار النفي والتأكيد والاستحسان... وتتمثل على بعضها: اَنجق ، بلكِه أو بركي، بُوش، تملّي.

د- ثمّة مفردات تركية استخدمت قديماً، ولكنها عادت للرواج بفضل وسائل الإعلام، مثلاً «أبو كلبشة»، ، لقب ممثل فكاهي سوري يقوم بدور الشاويش أو الجاويش، والكلمة تعني الأصفاد.

- «فرمان»، هو عنوان لمسرحية رحبانية.

- «الطشت»، هي أغنية شعبية «الطشت قللي».

هـ - لوسائل الإعلام العربية، وبخاصة المسلسلات التلفزيونية المصرية ـ والرمضانية تحديداً ـ دور في إبراز بعض المفردات التركية التي لا تزال تستخدم في اللهجة المصرية «بالطو» ، تيزة «أبله»، باشا ، دولاب...

و- ومؤخراً ورد مصطلح «ملعبّجي» على لسان ممثلة لبنانية في مسلسل فكاهي ـ شعبي «بنات عمتي وبنتي وأنا» (دليل النهار، 2004/11/12م). هذا المصطلح غير رائج وهناك بديل له هو «ملعّب» أو «ألعبان» ولكن الصيغة التركية الجاهزة أوحت لكاتب

المسلسل بالاستعانة بهذا المصطلح الذي يناسب واقع الحال.

ز- اللاحقة التركية «جي» ترتبط في المزاج الشعبي بمهن محددة لا تمارس في غالب الأحيان إلا في الأوساط الشعبية (كبابجي، خضرجي، دكنجي، كندرجي، معمرجي، باطنجي، سفرجي...). و في المقابل هنالك مهن أخرى تمتلك نفسها مثل الصيغة (جوهرجي، طيّرجي...).

ح- هذه اللاحقة تستخدم أيضاً من باب التلميح و الازدراء والسخرية، فهي تطلق على شخص يراد توصيفه بسماتٍ غير أخلاقية أو سوية (نِسْوَنْجي، قمرجي، مشكلجي، سكرجي، سبقجي، أورينجي، أونطجي، كشتبنجي، ديونجي...).

ط- المفردات والتعابير التركية المتداولة في المشهد السياسي/الإداري العربي تمتلك وجهين: سلبيّاً وإيجابيّاً. فالتعاطي السياسي اليومي على خلفية الألقاب والتسميات العثمانية، قد يعني بالنسبة للبعض تمسكاً بجذور وتقاليد قديمة من شأنها توصيف الحالة الإدارية والسياسية بالتخلف والروتينية (وآخرتها معك يا أفندي، شو يا بيك ما شفنا منك شي، كله بيمشي بالبخشيش، شو عم بحكي معك تركي، طريقته عثملّية...).

يتبين لنا مما سبق أن اللغة العثمانية كانت لغة الحاكمين، لغة السلطة؛ لذا تأثّرت بها كافة الشعوب المحكومة، بمن فيهم العرب. فاقتبسوا منها ما هو مفيد لاحتياجاتهم التواصلية اليومية مع بعضهم بعضا من جهة، ومع الحكام من جهة أخرى. والملاحظ أن بعضاً هذه المقترضات ترسّخ في لسانهم الفصيح وفي محكياتهم العربية المعاصرة لأسباب وظيفية محضة، وهذا هو حال المبدأ اللساني الخلدوني. وكما نتأثر اليوم -وبخاصة شبابنا- باللغة الإنكليزية ونقترض منها العديد من المفردات العصرية التي نحتاجها في تواصلنا اليومي؛ فقد تأثر أسلافنا باللغة العثمانية. وها نحن أولاءِ نشهد ظاهرة دينامية لغوية مماثلة في أيامنا هذه تؤكد أهمية الاقتراض في المجتمعات المنفتحة إن في تطوير لغاتها أو في تعزيز ثقافاتها وسبل تواصلها مع الآخر المختلف.

ونخلص إلى أن الحضور العثماني التركي في الخطاب اليومي العربي، واللبناني تحديداً، يحتاج إلى قراءة جديدة لآليات التواصل الثقافي الحضاري التي حكمت علاقة العرب بالسلطنة ولغتها وثقافتها. صحيح أن ثمّة تعاطياً سلبياً، جزئياًّ، مع هذا

التراث اللغوي التركي، ولكن هذا الحضور الوظيفي الدور يشكل جانباً مضيئاً من جوانب احتكاك الألسن المتحققة بما فيها العربية والتركية العثمانية، ببعضها بعضاً، كما سعينا لإظهاره في هذا البحث.

هذا الحضور الذي أظهرنا بعض جوانبه في مختلف مناحي تواصلنا، سواء أكان رسمياً (ألقاب رتب عسكرية، وظائف إدارية، مراسلات...) أم شعبيّاً (أمثال شعبية، ابتداع صيغ ازدرائية و تشكيكية و ساخرة...) - لا يهدف إلى إعادة إحياء معالم مشهد منقضٍ، و لا هو يقظة متأخرة لمرحلة من تاريخنا العربي في العصر الحديث. بل هو وجه من وجوه تجدّد جاذبية الفترة العثمانية التي تركت بصماتها في فضائنا اللغوي الثقافي. و ما أحوجنا اليوم إلى إعادة قراءة هذه المرحلة بتداخلاتها و تأثيراتها، على مختلف الصعد، و في ضوء العلوم الحديثة. علّنا نزيل اللبس الحضاري المتراكم و نجدد النظر إلى نتائج هذا الاحتكاك المعرفي الذي لا يمكن أن نفهمه إلا بوصفه تواصلاً ثقافيّاً وظيفيّاً على حدّ سواء.

* * *

1 ـ معجم المعربات الفارسية في اللغة العربية، محمد التونجي، دار الأدهم، دمشق، ط. «1»، 1988م، ص 28.

2 ـ انظر مقالة عبد الحميد الأحدب في مجلة الوطن العربي، رقم 1442، 2004/10/22م، ص 12.

3 ـ المعجم التركي ـ العربي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1981م، ج. «1»، ص. 185. والمعنى الأصلي هو «رئيس الكتّاب».

4 للمزيد انظر في مصنفات الأمثال التالية: الأمثلة البيروتية (سعدالدين فروخ)، الأسرة في المثل الشعبي الفلسطيني و العربي (عبدالكريم الحشاش)، الأمثال العامية (أحمد تيمور)، معجم الأمثال اللبنانية الحديثة (أنيس فريحة) والأمثال الشعبية الأردنية (هاني العمد).

5 – وردت الكلمة في قاموس Petit Robert (p. 2162) ويبدو أنها من أصل بلغاري jaurt وعرفت منذ 1923 ـ 1932م.

6 ـ وقد أعيد استخدامها حالياً من قِبل الشباب بصيغة «تتريّي».

7 – كلمة بركي مركبة من «بل» العربية و«كه» بمعنى الذي، معناها ربما.

محمد التونجي، معجم المعربات الفارسية في اللغة العربية، دار الأدهم، دمشق، 1988م، ط «1»، ص 39.

8 ـ وحدة الأمثال العامة في البلاد العربية، محمد قنديل البقلي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1968م، ص 231.

9 ـ الأسرة في المثل الشعبي الفلسطيني العربي، عبد الكريم الحشاش، دمشق، ط. 1988، ص 92.

10 ـ المثل عراقي ورد بصيغة «طبلجي وسوّى لابنه عرساً، دمبكجي وولده معرّسين»، الأسرة في المثل الشعبي

الفلسطيني والعربي، وقد وجدنا في الدراري اللامعات، «دمْدَلِك» بمعنى دربكة، (ص 255)، ويبدو أن الصيغة محرّفة عنها.

11 ـ الشعب المصري في أمثاله العامية، إبراهيم شعلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972م، ص 241.

12 ـ الدراري اللامعات ص 440.

13 ـ م.س، ص 484 .

14 ـ م.س، ص 363.

15 ـ م.س، 442.

16 – Dictionaire arabe - français, Barthélemie, Librairie Orientaliste, Paris 1935, fasc. 1 p 7

17 ـ قارن بـ معجم المصطلحات اللغوية، رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1990م، ص 311.





قاعدة التسامح مع الآخر
نحو فهم تنويري داخل الإسلام

تركي علي الربيعو (*)

على مسار تاريخ طويل من فجر الإسلام وحتى اللحظة المعاصرة ، ظلّت الآية القرآنية الكريمة ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون﴾ تثير الكثير من الإشكال كما نقول بلغتنا اليوم، وتدفع باتجاهين، إما التسامح مع الآخر بكل صنوفه وأشكاله؛ لأن المرجعية في النهاية لله «إلى الله مرجعكم جميعا» وإما إلى القوامة عليه وفرض الدين عليه بالقوة كما تذهب إلى ذلك بعض التأويلات الجديدة، وأخص منها بالذكر تأويل سيد قطب في «ظلال القرآن» الذي سنقف عنده، بوصفه الوحيد الذي أشاح بوجهه عن التفاسير القديمة ،وعن المناحي التي ذهب إليها المفسرون ، قاطعاً معها ومحمّلاً الآية الكريمة من الحمولات الإيديولوجية الكثير، والتي من شأنها تقسيم العالم إلى دارين وفسطاطين، دار الإيمان ودار الشرك، وحيث لا يستقيم الأمر إلا بفرض القوامة على الآخر وإهدائه إلى سواء السبيل .

نتعرض في كتابتنا لأمور أربعة :

الأول: ويبحث في الإشكاليات الفكرية والدينية التي أثارتها الآية الكريمة على

---

* كاتب وأكاديمي من سورية .

صعيد بعض المفسرين ،القدماء منهم والمحدثين.

الثاني: ويتناول الحمولة الذهنية والإيديولوجية التي حمّلها بعض المؤولين الإسلاميين المعاصرين للآية الكريمة من رؤية متطرفة تقود إلى مسارات ضيقة في علاقة الأنا بالآخر.

الثالث: يعرض النتائج التي نجمت عن هذا التفسير /الفتنة .

أما الرابع: فيحكمه التساؤل :كيف السبيل إلى فهم وفعل تنويريين ينهضان على قاعدة التسامح مع الآخر وتجاوز المعادلات المستحيلة الحل .

أولاً: في التأويلات الفكرية والدينية للمفسرين القدماء وبعض المعاصرين

يورد الطبري في «جامع البيان في تفسير القرآن» أكثر من تأويل وأكثر من واقعة تشهد على اختلاف التأويل، فبعضٌ، من الصحابة -رضوان الله عليهم- فهمها على أنها رخصة تريح المسلم من قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. وآخرون -ممن أشكل عليهم تأويلها- قاموا بإرجائها إلى زمن لاحق، فقد قيل: إن «تأويلها آخر الزمان»[2] وقيل: «إنها خاصة الله تلك التي خص بها أولياءَه»[3] وقيل: إنها لدرء الفتنة «عليك بخويصة نفسك وذر عوامَّهم» حيث حضورُ العوامِّ شاهدٌ على الفتنة كما يرى الإمام الغزالي لاحقا[4]. على أن الطبري الذي يتحفنا بنقوله الكثيرة عن التأويلات التي يوردها في تفسيره، يرى أن التأويل الصحيح للآية هو ما أورده وفيه: «وأولى هذه الأقوال وأصح التأويلات عندنا بتأويل هذه الآية ما روي عن أبي بكر الصديق فيها وهو «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم» أي ألزموا العمل بطاعة الله وبما أمركم به، وانتهوا عما نهاكم الله عنه لا يضركم من ضل إذا اهتديتم. يقول: فإنه لا يضركم ضلال من ضلّ إذا أنتم رمتم العمل بطاعة الله وأديتم فيمن ضل من الناس ما ألزمكم الله به فيه من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يركبه أو يحاول ركوبه والأخذ على يديه إذا رام ظلماً لمسلم أو معاهد ومنعه منه، فأبى النزوع عن ذلك، ولا ضير عليكم في تماديه في غيه وضلاله إذا اهتديتم وأديتم حق الله -تعالى - فيه، وإنما قلنا ذلك أولى التأويلات في ذلك بالصواب؛ لأن الله -تعالى- أمر المؤمنين أن يقوموا بالقسط ويتعاونوا على البر والتقوى والأمر بالمعروف وهذا مع ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ من أمره بالمعروف

ونهيه عن المنكر، ولو كان للناس ترك ذلك لم يكن للأمر به معنى إلا في الحال التي رخص فيه رسول الله ﷺ ترك ذلك وهي حال العجز عن القيام به بالجوارح الظاهرة فيكون من خصاله تركه إذا قام حينئذ بأداء فرض الله عليه في ذلك بقلبه»[5].

ويسير ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» على خُطَا الطبري وسَنَن من سبقوه، ويورد معظم التأويلات والتفسيرات، فالآية الكريمة «ليس فيها دليل على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[6]، ولكنه يحكي تلك الحادثة المروية عن ابن عمر -رضي الله عنهما-، عندما أتاه رجل «جليد العين شديد اللسان» فقال له: يا أبا عبد الرحمن، نفر ستة كلهم قد قرأ القرآن فأسرع فيه، وكلهم مجتهد لا يألو، وكلهم بغيض إليه أن يأتي دناءة إلا الخير، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعض بالشرك، فقال رجل من القوم: وأي دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعضٍ بالشرك؟ فقال الرجل: إني لست إياك أسأل ، إنما أسأل الشيخ، فأعاد على عبد الله الحديثَ، فقال عبد الله: لعلك ترى ـ لا أبا لك- أني سآمرك أن تذهب فتقتلهم، عظهم وانههم، وإن عصوك فعليك بنفسك، فإن الله -عز وجل- يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم﴾[7]. فالحادثة هنا دالة على التسامح وعلى التزام الحذر والحيطة واتقاء الفتنة والنهي عن تغيير المنكر ما أمكن باليد، فابن عمر لا يرخِّص لذلك الرجل «جليد العين شديد اللسان» أن يقوم بمبدأ الحسبة ليهدر دم أولئك النفر الستة، إنه يلمح ملامح الغلو في الدين عند بعض المسلمين وميلهم إلى تكفير المسلمين فيسارع إلى تحريم ذلك لأن الأولى هو النصح والتبيين، فالمسلمون يجب أن يكونوا هداة وليسوا قضاة .

يؤكد الطباطبائي في «تفسير القرآن» أن الآية المذكورة «لا تخلو من غور عميق»[8] فعلى المؤمن «أن يشتغل بما يهم نفسه من سلوك سبيل الهدى ،ولا يُهَزْهِزُهُ ما يشاهده من ضلال الناس وشيوع المعاصي بينهم ولا يشغله ذلك ولا يشتغل بهم، فالحق حق وإن تُرِك، والباطل باطل وإنْ أُخِذَ به»، ويضيف: «على المؤمن أن يدعو إلى الله على البصيرة وأن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر على سبيل أداء الفريضة الإلهية وليس عليه أن يجيش ويهلك نفسه حزنا أو يبالغ في

الجد في تأثير ذلك في نفوس أهل الضلال فذلك موضوع عنه»[9]. على أن الأهم هو تفسيره لقوله -تعالى-: «لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» «أنه يراد بهم أنهم ـ أي المسلمين ـ في أمن من أضرار المجتمعات الضارة غير الإسلامية[10].

تفسيرات المعاصرين

في الجزء الأول من تفسيره التوحيدي، يذهب حسن الترابي إلى القول«بأن الآية الكريمة تلك -لا يضركم من ضل إذا اهتديتم- جاءت في سياق العلاقة مع المشركين، فالخطاب موجه للمسلمين الذين عليهم أن يلزموا أنفسهم الهدى، وألاَّ يتأثروا بمواقف المشركين الذين تعصبوا لميراث آبائهم بغير علم ولا هدى ولا حجة ولا عقل، وألا يبالوا بذلك ما حفظوا أنفسهم استقامة على الهدى ودعوةً ونصحاً وأمراً بالمعروف. فإنّ من اهتدى وبلغ لا يضره ضَلاَلُ مَنْ ضَلَّ. ومهما يظهر من قوم اتبعوا آباء سلفوا أو وعظهم الهداة ولكنهم ركبوا الضلال فالخطاب للمؤمنين المهتدين: إنكم جميعا أنتم وهم - سترجعون إلى الله يوم القيامة ليجد من اهتدى نبأه عند الله ثوابا في الجنة ويجد من ضل عذابا في النار»[11].

وَحْدَهُ سيد -قطب الذي قدمنا عليه الترابي- بهدف الوقوف على تفسيره ،لما يمثله من مرجعية تفسيرية للكثير من الحركات الإسلامية المعتدلة منها والراديكالية التي جاهرت في قتالها للعدو الأقرب ،ثم آثرت الانتقال من مجاهدة العدو الأقرب إلى مجاهدة العدو الأبعد. إنه وحده يرفض التفسيرات التي يمكن لها أن تعفي الضعاف من المسلمين من تعب الجهاد ومشاقِّه، فنحن اليوم أحوج إلى التصحيح كما يقول والسير على الطريق القويم الذي سلكه السلف الصالح، ففي تفسيره للآية الكريمة المذكورة أعلاه ينشئ سيد قطب استقطابا حادا بين الجماعة المسلمة المؤمنة المتكافلة والمتضامنة وبين من عداها، وهو يسميه بـ«التمييز والمفاصلة» فالمسلمون منفصلون عن سواهم «وحدة منفصلة»، متضامنون متكافلون فيما بينهم ،وفي تفسيره الذي يقطع مع ما عداه يقودنا سيد قطب إلى الآتي:

أولا: «أَنّ الأمة المسلمة هي حزب الله ،ومن عداها من الأمم فهم حزب الشيطان. ومن ثم لا يقوم بينها وبين الأمم الأخرى ولاء ولا تضامن؛ لأنه لا اشتراك في

عقيدة، ومن ثم لا اشتراك في هدف أو وسيلة، ولا اشتراك في تبعة أو جزاء».

ثانيا: «على الأمة المسلمة أن تتضامن فيما بينها، وأن تتناصح وتتواصل ،وأن تهتدي بهدي الله الذي جعل منها أمة مستقلة منفصلة عن الأمم غيرها ثم لا يضيرها بعد ذلك شيئاً أن يضل الناس حولها ما دامت هي قائمة على الهدى».

ثالثا: «لا يعني ذلك أن تتخلى الأمة المسلمة عن تكاليفها في دعوة الناس، فعليها أَنْ تدعوَ الناس كافة، وأن تباشر القوامة على الناس كافة لتقيم العدل بينهم، ولتحول بينهم وبين الضلال والجاهلية التي منها أخرجتهم» .

رابعا: أن الأمة المسلمة قَوَّامة على نفسها أولا من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقَوَّامة على البشرية كلها أخيرا كما يقول سيد قطب، وهنا تكمن المحنة التي لم يدرك نتائجها إلا القليل من قادة الحركات الإسلامية لاحقا وبعد أن جلبت على الأمة الكثير من الكوارث[12].

في تفسير قطب إذن أن الضلال نوعان ، ضلال الأفراد وهؤلاء يمكن الحديث معهم بالحسنى والإرشاد والإنارة بحسب تعبيره ،وضلال القوى الباغية التي تصد الناس عن الهدى وهذه لا بد من مجاهدتها بالقوة. وفي رأيي أنه يمكن موضعة الخطاب القطبي في المتن من ميثولوجيا دينية عريقة يسميها عالم الأديان «مرسيا إلياد» بالكوسموغونيا الدينية، التي تتفرع عنها كوسمو غونيا سياسية . إن سيد قطب يحلم ببناء قوة سياسية دينية كبيرة ،هذا الحلم هو الذي يدفعه إلى موقعة الجماعة الإسلامية، والأمة الإسلامية في مركز الكون وهو عمل ميثولوجي محض وليس هذيانا سيكولوجيا كما يحاول أن يقنعنا هواة التحليل النفسي، ممن يسوقون التحليلات السريعة والعجلى من حول الحركات الإسلامية، وهذا جزء كما أسلفت من الكوسمو غونيا الدينية، فالغاية من المركز في معظم الميثولوجيات أن يكون نقطة انطلاق وبوابة صعود (إسراء) إلى السموات، لننقل إلى الحقيقة المطلقة، وبحسب الميثولوجيا الدينية إلى زمن الإنسانية اللاتاريخي الذي لم تَشُبْهُ شوائب التاريخ، لاستلهامه وإعادة إحيائه وتحيينه بوصفه نموذجا بدئيّاً وأزليّاً لا يمكن مقارنته بأي نموذج تاريخي، لذلك ليس غريباً على قادة الجماعات

الراديكالية في عقد الثمانينات من القرن المنصرم أن يهاجروا إلى الجبال العالية وإلى المناطق المعزولة للتشبه بالنموذج البدئي والأولي الذي شكل لهم عاصما ممّا يمكن تسميته بـ«زمن الإنسانية التاريخي» الذي أطاح بـ«الأنماط الأصلية» التي تشد الرحال إليها،وهذا ما ألحت عليه الجماعات الإسلامية في معظم أدبياتها، من أن الهدف هو أن يعيش الشباب في زمن المجتمع الإسلامي الأول[13]. وهذه حالة بنيوية عرفتها جميع الأديان والثقافات ولم يكن حصرا بالدين الإسلامي وقد يصلح لأن يكون مدخلا إلى فهم الظاهرة الأصولية على صعيد عالمي[14].

لا يقبل هذا التفسير الذي استلهمته الكثير من الحركات الراديكالية الإسلامية الجهادية بأقل من مجاهدة «القوة الباغية» وإعادتها إلى جادة الصواب والرشاد، فهو لا يعفي المسلم من الجهاد و المجاهدة على الرغم من مشقتها، والسؤال: ماذا ترتب ويترتب على هذا التفسير الذي يمهد إلى ما يمكن تسميته بالغلو في الدين والغلو في التفسير معا؟ وماذا جلب على الأمة الإسلامية التي يتصورها الخطاب الراديكالي «كأمَّة منفصلة» عما عداها من أمم الشرك وأمم الجاهلية .

أولاـ أن هذا التفسير يضع الأمة في مواجهة مع بقية العالم. أضف إلى ذلك أن القوامة تجعلنا قَيِّمين على أفكار الناس وأعمالهم، نستحسنها أو نستعجبها أو نستقبحها ومن ثم تفرض عليهم أن يفكروا كما نريد ويتكلموا كما نستحسن، وهو ضرب من التفكير البدئي عن العالم المعاصر الذي تنقصه الخبرة البصرية والمعرفة الحقيقية بالتحولات التي طالت العالم. أضف إلى ذلك أن هذا التفسير يمهد حقيقة إلى تقسيم العالم إلى دارين وفسطاطين، دار الإيمان ودار الكفر، دار الهدى ودار الضلال ، دار الإسلام ودار الجاهلية، فالآخرون في الجاهلية التي كتبت عنها أنهرا من البلاغة[15]؛ لأنهم لا يحكمون بما أنزل الله، وكلمة «الآخرون» تشمل كما هو معروف الآخر القريب والآخر البعيد، أضف إلى ذلك أن هذه القوامة لا تمهد للحوار مع الآخر أو الاستفادة من هديه وتجربته، فهي لا تنشد النهضة مع الآخر، وإنما تؤكد أن النهضة لا تتحقق إلا بتبعية الآخر لنا وسيره على خطانا. إنها المعادلة المستحيلةُ الحلِّ التي لا تتصور إمكانا للنهضة إلا بتغييب الآخر، وهي المعادلة التي انتقل تأثيرها من التفسيرات الإسلامية المتشنجة إلى

الرحاب الحديثة للميثولوجيا المفلسفة حيث لا يتصور إمكانا لنهضة الأمة الإسلامية إلا بانحدار الغرب، وهذا ما يفسر كل هذا الولع الفكري بمقولة انحطاط الغرب، كذلك مقولة إفلاس الحضارة الغربية التي تلقى صدى واسعا في خطابنا المعاصر كما تترجمها الكثير من الكتابات[16].

ثانيا– أن الله قد أوكل إلينا مهمة فريدة تتمثل في فرض دينه على الجميع، على المجتمع والمنطقة والعالم، ومع أن الآية الكريمة مضمرة بالدعوة إلى معرفة النفس البشرية وما جبلت عليه «من عرف نفسه عرف ربه» كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومعرفة حجمها ودورها ،لكي لا تنوء بمهمة هي أكبر من طاقتها، خاصة وأن الراديكاليين لا يقبلون من المسلم بأقل من مجاهدة القوة الباغية والغاشمة حتى ولو كان في عقر دارها، كما تمثل في أحداث الحادي عشر من أيلول التي جلبت على الأمة من المضار أكثر من كل المنافع التي توقعها فاعلوها[17]؟

ثالثا– أن فهمنا اللاحق للدين كما يتجلى في تفسير سيد قطب للقرآن الكريم للآية السابقة هو عين الصواب وحقيقة الدين وكل ما يخالفه باطل وضلال ،وهذا ما يفسر ذلك الخلاف وشِدَّتَهُ بين الجماعات الإسلامية الراديكالية وبين المؤسسة التقليدية كالأزهر مثلاً فقد كان الخلاف هو القاعدة ، وكان الراديكاليون الإسلاميون يضيقون ذرعا بالتفسيرات التقليدية لشيوخ الأزهر، الذين كانوا أعلم منهم بالدين، وأعلم منهم بالجهاد وأصوله[18].

رابعا ـ أنه يمكن فرض الدين الإسلامي بالقوة والإكراه، وهذه كانت ذروة المراهقة الفكرية والسياسية عند بعض قادة الجماعات الإسلامية التي انخرطت في إطار موجة التكفير والتخوين[19]؟

كيف السبيل إلى فهم تنويري ينهض على قاعدة التسامح مع الآخر؟

في رأيي أن الآية القرآنية الكريمة «عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» تصلح لأن تكون شعارا نهتدي إليها ونهتدي بها، فالآية الكريمة تنهض على قاعدة التسامح مع الآخر، وقاعدة التسامح –كما هو معروف– هي قاعدة التنوير والديمقراطية معا؛ لأن الديمقراطية في أبسط تعاريفها –كما يقول الفيلسوف

الفرنسي آلان تورين- هي الاعتراف بالآخر ،الآخر القريب الذي تعزز به لحمة الجماعة والمجتمع كذلك، والآخر البعيد الذي لا يمكن للنهضة المرتقبة أن تتحقق بعيدا عنه أو بغيابه كما ترى بعض الخطابات الإسلامية المتطرفة. من هنا تتأتى أهمية الحاجة إلى ما سمّاه أحدهم بـ«الحلف التنويري»[20] الذي يجمع كل الغيورين على هذا الدين وعلى مستقبل الأمة، والذي من شأنه أن يقود إلى فهم جديد أساسه التسامح والاعتراف بالآخر، والأهم القطيعة مع اتجاهات الغلو والتطرف التي سادت بعض خطابات الإسلام السياسي وقادت إلى نتائج لا تحمد عقباها، بخاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول وما جَنَتْه على الأمة. وما يلفت النظر ويبشر بالخير، في العقد الأخير من القرن المنصرم وبداية الألفية، هي بروز عدة اتجاهات:

الأول: ويقوم بمراجعة جذرية لطروحات الغلو والتطرف داخل الخطاب الإسلامي التي لا تنهض على قاعدة التسامح، فانتهت إلى ساحة الأزمة وعادت وبالا على القائمين بها، مراجعة طالت الكثير من المفاهيم والمقولات كمفهوم الحاكمية والجاهلية ومقولة إفلاس الحضارة الغربية التي عزف عليها بعض من المفكرين الإسلاميين المضمر خطابهم بتجهيل الغرب.

الثاني: ويدعو إلى تجديد ديني ينهض على قاعدة من التسامح والتنوير والتواصل مع الآخر، وينهض على قاعدة من المصالحة بين الدين والدولة[21]، بحيث لا تنحصر وظيفة الدولة كما يرى الإسلاميون الراديكاليون الذين يطمحون إلى السيطرة على الدولة بهدف أسلمة المجتمع.

الثالث: يتحدث عما سمي بـ«ما بعد الأصولية» والذي يراهن على ما سمي بالإسلام التنويري الذي ينهض على قاعدة التسامح، فقد فشل المشروع الأصولي من وجهة نظر كثير من الباحثين، فشل فشلاً ذريعاً في حل مشاكل المجتمع، والنتيجة لهذا الفشل كما يرى عديدون هي بروز تيار إسلامي عقلاني مستنير في العالم العربي الإسلامي -وإن كان محدوداً-، من شأنه أن يكون ردّاً حضارياً وعقلانياً على موجة الأصولية التي أغرقت العالم بالعنف.

كان جمال البنا، و في أواسط عقد التسعينات من القرن المنصرم، قد بشّر

بدوره بمرحلة جديدة في سياق الدعوة الإسلامية، سمّاها بمرحلة «ما بعد الإخوان المسلمين» كما يشهد على ذلك كتابه الموسوم بذلك والصادر في عام 1996م[22]، فمن وجهة نظره أن التطورات الحاصلة في العالم و في العالم العربي الإسلامي، تمهد إلى تجاوز تلك المرحلة المتميزة على حد تعبيره من تاريخ الإخوان المسلمين، وتبشر بـ«ميلاد جديد» لدعوة إسلامية تمثل نقلة نوعية في تاريخ حركة الإخوان المسلمين وحركة الإسلام السياسي عموماً؟

هذا الميلاد الجديد، يبني عليه حسن حنفي آمالاً عريضة ، ففي كتابه «في الثقافة السياسية: آراء حول أزمة الفكر و الممارسة في الوطن العربي، 1998م حيث يرى حنفي» أن أهم تيار في مرحلة ما بعد الأصولية هو الإسلام المستنير، الذي يقبل التعددية وشرعية الاختلاف و الخلاف في الرأي، و يقبل أساليب العمل الديمقراطية ويحتكم إلى الرأي العام و صناديق الاقتراع، ويؤمن بالتعددية السياسية وبتعدد الأطر النظرية، ويقر بأنه ليس وحده في الشارع السياسي[23].

من الواضح أن حنفي يقوم بالتمييز بين الأصولية و ما بعد الأصولية ، على غرار الحداثة و ما بعد الحداثة، ولكن هذا التميز الذي يبشر بمرحلة جديدة ، بمرحلة ما بعد الأصولية، لا يجنح باتجاه الإيديولوجيات السائدة (الإعلامية والحداثوية) التي تصور الأصولية على أنها مصدرٌ لكل الشرور، فمن وجهة نظره أن «الأصولية ليست مجرد ظاهرة وقتية وهامشية يمكن القضاء عليها بأجهزة الأمن والشرطة بل والجيش أحياناً، بل هي ظاهرة تاريخية من منظور أعم»[24]، ولكنها قد استنفذت أهدافها من خلال تقوقعها ومحافظتها، تحت تأثير حديث الفرقة الناجية الذي يشكك في صحته ابن حزم. من هنا فإن «ما بعد الأصولية» يعني الدخول في تحدٍّ فكري للظواهر المكونة للأصولية، ولظاهرة العنف التي تسمها، ويعني القبول بالتعددية الثقافية والسياسية[25].

ما يجمع الكتابات والاجتهادات هذه -هو أنها قد صدرت جميعها ، قبل أحداث الحادي عشر من أيلول الدامي، وهذا ما يكسبها قيمة ومصداقية. إن ما يجمع «البنا وحنفي»، هو رهانهما، على تزايد المعتدلين داخل الحركات الإسلامية التي توسم بالتطرف، والذي من شأنه أن يرجح من كفة الاعتدال والمصلحة داخل

الفئات المدنية على حساب التيار المتطرف. والمتابع لما يجري من تحولات داخل الحركات الإسلامية، يلمح انقساماً داخل الإجماع الأصولي الذي غذّى هذه الحركات في العقود المنصرمة من القرن العشرين، والذي قاد إلى استشراء العنف في الكثير من البلدان العربية والإسلامية. من هنا مصدر إيمان بعض الباحثين وبَشيرهم بمرحلة جديدة يدركون أن مسارها وعر وأن ولادتها عسيرة، ولكنهم يجعلون منها معركة على الأجيال الإسلامية أن تخوضها.

وفي رأيي أن الرهان على تيار «ما بعد الأصولية» و إن لم يتبلور بعد ،على استنارته وتفتحه – يظل هدفاً نسعى جميعاً للوصول إليه، وذلك بهدف تجاوز الأزمة الراهنة والمستفحلة التي تمر بها الأمة، وبهدف وضع حد لساحة العنف التي مزقتها.

* * *

1- محمد بن جرير الطبري،جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت،دار المعرفة،1986م /1406هجرية، الجزء الخامس ص62.

2 – الطبري، المرجع نفسه، ص62.

3 – الطبري، المرجع نفسه، ص63.

4 – الغزالي، إحياء علوم الدين، فصل خاص بعنوان «إلجام العوام عن علم الكلام».

5 – الطبري، المرجع السابق، ص65.

6- أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار المفيد، 1983م /1403هـ، المجلد الثاني، ص102.

7 – ابن كثير، المصدر نفسه، ص102.

8 – محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1997م /1417هـ، الجزء السادس، ص161.

9 – الطباطبائي، المصدر نفسه، ص162.

10 – الطباطبائي ،المصدر السابق، ص163.

11 – حسن الترابي، التفسير التوحيدي، بيروت، دار الساقي، 2004م، الجزء الأول ، ص552.

12 – سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، 1992م /1412هـ، المجلد الثاني، ص992.

13 – منتصر الزيات، الجماعة الإسلامية: رؤية من الداخل، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005م.

14 – أسماء العريف بياتريكس، الآخر أو الجانب الملعون، ص ص89-98، ضمن كتاب «صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظورا إليه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.

15 – محمد قطب، جاهلية القرن العشرين وهو الكتاب الأكثر شهرة، والذي ألهم الكثير من الحركات الراديكالية الإسلامية مفهوم الجاهلية الذي استفاض سيد قطب في شرحه، انظر: الزيات، المصدر السابق ص34.

16 – محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، بيروت، دار الجديد، 1998م.

17 – انظر: منتصر الزيات، أيمن الظواهري كما عرفته، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2002م.

18 – منتصر الزيات، رؤية من الداخل، ص41.

19 – سيد عطاء الله مهاجراني،التسامح في الإسلام ،ترجمة سالم كريم، بيروت،دار الريس،2001م، وهو كتاب جميل ورائع في مضمونه، وانظر الزيات، المصدر السابق، ص34.

20 – عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، بيروت، المركز الثقافي العربي،2001م، ص87.

21 – رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والسلطة، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997م، ص359 وما بعدها، والذي يبحث في «الدين والدولة:إشكاليات الوعي التاريخي» .

22 – جمال البنا، ما بعد الإخوان المسلمين، القاهرة، دار الفكر الإسلامي، 1996م وانظر الحوار مع الباحث الفرنسي جيل كيبل، حوار ما بعد الأصولية، الشرق الأوسط2002/10/20م.

23 – حسن حنفي في الثقافة السياسية: آراء حول أزمة الفكر والممارسة في الوطن العربي، دمشق، دار علاء الدين، 1998م، ص286.

24 – المصدر السابق، ص286.

25 – منتصر الزيات، رؤية من الداخل، ص52.





إشكالية الاجتهاد بين العقيدة و التاريخ (العرف و المرأة نموذجا)

محمد الشتيوي(✦)

تثير مسألة الاجتهاد قضايا متعددة تشعب الحياة الخصيبة بالمتوقع واللاَمتوقع و لعل أهم ما يشغل اهتمام الباحثين في تاريخ التفكير الفقهي لدى المسلمين ، تراوح الاجتهاد بين الحركية و الركود ، أو بين الاجتهاد و التقليد .

وليس من غرضنا استعراض أبرز ما قيل في تفسير عوامل تثاقل حركة الاجتهاد في مراحل دون أخرى ، و إنما حسبنا أن نؤكد ابتداء أنها تظل حركة مشروطة في جميع مراحلها غير أن اقتحام ميدان الاجتهاد بشجاعة حرصا على العلم أو الرضا تقييداً طلبا للسلامة أمران يختلفان باختلاف مناهج النظر إلى شروط النظر الفقهي تقليدا و إرسالا .

ولا نقصد بالشروط هنا خصوص ما يقال في شروط المجتهد بل نقصد عموم المسلَّمات الإيمانية و الشرعية ، و الخلفيات الفكرية و التاريخية التي يستصحبها الفقيه ضمنيا أو صراحة عند ممارسة النظر تفقها أو تفقيها ، و إفتاء أو قضاء .

وما الشروط سوى ضوابط و أطر تمنح حركة الاجتهاد مشروعيتها وانتظامها داخل النسق الإسلامي العام .غير أن هذه الشروط أو القبليات التي

✦ كاتب وأكاديمي من تونس .

سماها القدماء «مبادئ» [1] مصنفة لديهم حسب بنية متدرجة يحكم أعلاها في أدناها، بعضها كلي و بعضها فرعي فيها الثابت الذي لا يجيزون تغيره ، وفيها ما يكون محل اجتهاد يقبل النقاش و التفاوض .

ولا ريب أن أرقى المسلَّمات التي ينبغي استصحابها عند جميع العلماء بما فيهم علماء الفقه و الأصول -هي مبادئ العقيدة و أصول الإيمان ، إذ هي أرسخ الثوابت و أكبر اليقينيات .

والحاصل أنه يمكن بناء على ما تقدم حصر إشكالية الاجتهاد إجمالا في جدلية معروفة هي جدلية «الثبات و التغير» أو «المثال و الواقع» إذ إنّ الفقيه يجد نفسه باستمرار في مواجهة التقابل بين الثوابت أو الأحكام الإيمانية والشرعية المقدسة التي يجب التقيد بها ، والواقع العملي والتاريخي المتغير الذي يجب مدُّه بالحلول الفقهية اللازمة . وما الفقيه سوى «وسيط معرفي» بين المثال و الواقع يتراوح بينهما تفهما وإبانة وتطبيقا مع حرص شديد على تحقيق التطابق بين المثال والامتثال ، فالمثال يشده إلى الثبات و يخيفه من الاسترسال في إعمال العقل أو الإسراف في التفكير ، بينما الواقع يضغط عليه بمشاكله المتجددة التي يجب التفكير فيها بمسؤولية وجدية .

وسنحاول -فيما يلي من القول- النظر في هذه الجدلية من خلال أقصى طرفيها، أي أقوى الثوابت وأخف المتغيرات ، أو أرقى المثاليات و أكثرها تجاوزا للتاريخ من جهة ، وأقرب الواقعيات وأكثرها خضوعا لتحولات التاريخ من جهة أخرى. و نقصد بذلك العقيدة بوصفها مبادئ ثابتة ومسلَّمة والاجتهاد غير النَّصِّيِّ المحكِّم للأعراف و العادات بوصفه نظرا في حيثيات اجتماعية مرجعها تواطؤ الناس قولاً وعملاً.

1 - بين الحكم الأزلي والاجتهاد الزمني

ليس عجيبا أن يدخل عنصر العقيدة في إشكالية الاجتهاد بل إن إهماله هو الأعجب. و لا غرابة في أن نقول: إنها في عمقها إشكالية اعتقادية بالأساس. ولا نقصد بهذا إنزال أصول العقيدة إلى ساحة الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي –

خصوصا وأن الفقهاء لا يعتبرون العقائد من الاجتهاديات بل من القطعيات – وإنما نريد التنبيه على مدى حضور المعتقد في الممارسة الفقهية لندرك أن الخلفية العقدية كانت و لا تزال مرجعية ضاغطة لها تأثير واضح في تثاقل حركة الاجتهاد في أزمنة التقليد حيث كانت مبادئ العقيدة تمثل غطاء تبريريا للمتخوفين من تحمُّل مسؤولية الاجتهاد. وليس معنى ذلك أن المبادرين إلى الاجتهاد من كبار الفقهاء كانوا أقل إيمانا من المقلدين، بل كانوا في تقديرنا أكثر قدرة على التوفيق بين العقائد الأزلية والممارسة الفقهية النسبية التي تعرف حدود قدراتها.

وتفصيل الأدلة على أهمية هذا التأطير الإيماني للإشكالية يطول ، وإنما نكتفي بتأكيد ذلك من جهة مفهومي الحكم الشرعي و الاجتهاد ، ثم نتكلم بعد ذلك على الاجتهاد العرفي المتعلق بالمرأة والأسرة .

2- مفهوم الحكم الشرعي

عرَّف الأصوليون و الفقهاء الحكم الشرعي عدة تعريفات أهمها أنه «خطاب الله – تعالى- المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير»[2]، فالحكم الذي يستنبطه الفقيه هو خطاب الله نفسه، وبما أن أهل السنة يعتقدون أنَ خطاب الله أزلي قديم فإن الحكم الشرعي عندهم أزلي يتجاوز الزمان ، وهو تبعا لذلك صفة من صفات الله [3].

وبناء على هذا يجد الفقيه نفسه في أصل العقيدة لأنه يبحث في موضوع إيماني قبل أن يكون تشريعيا عمليا ، و قد استشكل الأصوليون العلاقة بين فعل الإنسان الحادث في الزمن و خطاب الله الأزلي الثابت في حق الفعل قبل خلق الكون والحياة ، فأطالوا الخوض في ذلك ، وكان من بين أشهر أجوبتهم أن خطاب الله ، أي حكمه ، قديم متعلق بأفعال العباد تعلقا معنويا قديما ، لكنه يتعلق بها تعلقا «تنجيزيا» حادثا [4] أي متجددا في الزمن التاريخي .

ومهما يكن الجواب فالذي يهمنا هو إثبات وعي الفقهاء بعمق إشكالية العلاقة بين العقيدة والفقه ، أواللازمني والزمني .

وليس الأمر مقصوراً على ما ذكرنا ، بل يمكن أن نضيف أنَ خطاب الله الذي هو حكمه وصفته لا ينحصر في خصوص النص القرآني عند الفقهاء ، بل إن ما

ثبت بالسُّنَّة والإجماع والقياس، وسائر أصول الاجتهاد يدخل في مسمَّى الخطاب المذكور في التعريف، وبذلك تزداد العلاقة بين المطلق و النسبي تعقيدا، غير أن علماء أصول الفقه يدفعون هذا الإشكال بقولهم: إن هذه الأدلة غير القرآنية ليست «مثبتة» للحكم ، بل معرِّفات للأحكام، والأحكام ثابتة قبلها؛ لأنها قائمة بذات الله -تعالى- «حسب تعبير أبي الثناء الأصبهاني»[5] (تـ 749 هـ / 1338 م).

3- مفهوم الاجتهاد

يظهر مما تقدم أن الاجتهاد الفقهي موضوعه أو مطلوبه اعتقادي هو خطاب الله الأزلي الذي هو حكمه و صفته ، وأن المجتهد حين يستنبط الحكم من النص أو بالقياس ونحوه لا يثبت حكما جديدا بل يعرَف بالحكم الأزلي القديم، يؤكد ذلك مفهوم الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين ، فقد عرَّفوه بعدة تعريفات متقاربة منها قول ابن الحاجب (تـ 571 هـ / 1175م): هو «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»[6]. فالفقيه بناء على هذا لا ينشئ حكما جديدا حين يجتهد أو يفتي و إنما يحصل الحكم الشرعي الأزلي ويطلبه ثم يخبر به ولو كان اجتهاده قولاً لم يسبق أن قال به أحد قبله. وبهذا يصير التجديد الحادث في التاريخ مشدودا إلى المطلق واللا زمني. ويتأكد لنا ما قلناه في البداية من أن الفقيه «وسيط معرفي»بين المثال الثابت والواقع المتغير.

وهذا الكلام يصلح أن يكون وجها من وجوه تفسير تشدد كثير من الفقهاء والمفتين قديما و حديثا ورفضهم إبداء أي مرونة أمام كثير من المستجدات التي يفرزها التاريخ المتحول، وقد نُقِلَت عن كبار الفقهاء ومجتهديهم كثير من الأقوال الدالة على وَرَعِهم وتحرجهم من الفتوى، وهو ورع منبعه الإيمان، والاعتقاد في وجود الجنة و النار، والوعي بأن الفقيه عندما ينطق بالحكم إنما ينطق بحكم الله، بل و يوَقع منه، ولهذا اعتبر المجتهدون موقِّعين عن رب العالمين[7]. ومن الأقوال المروية في ذلك قول الإمام أحمد بن حنبل «من عَرَّضَ نفسه للفتيا فقد عَرَّضَها لأمر عظيم، إلا أنه قد تلجئ إليه الضرورة ، قيل له : فأيما أفضل الكلام أم السكوت؟ قال: الإمساك أحب إلي ، قيل له: فإذا كانت الضرورة ؟ فجعل يقول: الضرورة، الضرورة، وقال: الإمساك أسلم له، و ليعلم المفتي أنه يوقع عن الله أمره

ونهيه ، وأنه موقوف ومسؤول عن ذلك» [8].

ومع ذلك كله فقد كان أئمة المذاهب السنية الأربعة وغيرهم من المجتهدين يمارسون الاجتهاد بجرأة عجيبة أحيانا ويفتون ويواجهون سيل الأسئلة التي كان يفرزها الواقع ليس تحت غطاء الضرورة فقط ، بل لشعورهم بالواجب ، ولخوفهم من عاقبة كتمان العلم. ومن أهم ما كان يخفف عنهم ضغوط المخاوف الإيمانية اعتقادهم أنهم في مجال الاجتهاد الفقهي ليسوا مطالبين بتحصيل اليقين كما هو الحال في العقيدة، وإنما يكفيهم تحصيل «الظن» بالحكم الشرعي كما سبق في تعريف الاجتهاد، فهم ليسوا متعبَدين بتيقن الحق في ذاته ، بل يكفيهم غلبة الظن، وحكم الله في اجتهاد كل مجتهد ما يغلب على ظنه ، لذلك فهو إذا اجتهد وأصاب كان له أجران أما إذا أخطأ فله أجر واحد ولا إثم في الحالتين ولا لوم ، ولهذا عَرَّفَ الرازي الاجتهاد بأنه «استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم ، مع استفراغ الوسع فيه» [9] فهم بناء على ذلك مكلفون بإدراك حكم الله الذي يؤمنون بأزليته في حدود نسبيتهم ، وفي إطار ظروفهم الزمنية الحادثة و المتغيرة .

4 – العرف و العادة : مرونة تاريخية محاطة بالثوابت

لا يخرج الاجتهاد المبني على العرف عن الإشكالية المطروحة ، بل لعله أشد قواعد الاجتهاد إحراجا للفقيه؛ لأنه لا ينطق بحكم الله بناء على نص ظاهر الدلالة أو خفيها ، وإنما يستند إلى ما أحدثه الناس من أعراف اعتادوا عليها في مراحل تاريخية معينة. والفقهاء مع ذلك يرون أن ما يحسِّنه العرف ينبغي العمل به بوصفه حكم الله الأزلي و مما استندوا إليه في ذلك خبر منقول قيل: إنه مرفوع إلى النبي ﷺ، والأرجح أنه قول موقوف على الصحابي عبد الله بن مسعود: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» [10]. وهكذا تكون الأعراف المستحدثة عبر مسار التاريخ تعبيرا عن حكم الله الأزلي .

وبناء على ذلك فقد أوجب الفقهاء العمل بالعرف بناء على قاعدة صاغوها بقولهم: «العادة محكَمة» واعتبروها واحدة من خمس قواعد كبرى يدور عليها الفقه الإسلامي [11] وغذَّوها بقواعد أخرى متكاملة تدل على مرونة الأعراف ولزوم

تحكيمها مثل قولهم: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» و«المعروف عرفا كالمشروط شرطا» و«التعيين بالعرف كالتعيين بالنص»[12] .

ومما يدل على مدى إلزامية العرف أو العادة قول القرافي الفقيه المالكي (تـ 684 هـ / 1285م): «العادة غلبة معنى من المعاني على الناس ، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفس في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام، و الناقوس للنصارى ، فهذه العادة يُقْضَى بها عندنا»[13]، فكلمة الغلبة في تعريف القرافي تدل بوضوح على ما يحظى به العرف من قوة ضغط اجتماعي بحيث يكون الخارج عنه شاذاً عما أقرته الجماعة العامة أو الخاصة . بل إن مِثَالَيِ الغذاء و الهواء المذكورين يصلان بالعرف إلى مستوى الضروريات الحتمية .

غير أنَّ الاجتهاد بالعرف ليس مطلقا بغير ضوابط ، فهو مشروط بالإطار العقدي و الديني العام كأي اجتهاد آخر ، بل هو خاضع لقيود الشروط أكثر من غيره لأنه لا يستند إلى نصوص صريحة ، خصوصاً و أنه لا يعتبر مصدراً من مصادر التشريع على جهة الاستقلال كالقرآن والسنة و الإجماع، وإنما هو قاعدة في القضاء والفتوى يراعيها الفقهاء حين يصدرون أحكاما في خصوص وقائع معينة ، ومن هذه الشروط أَلاَّ يكون العرف فاسدا، وألاَّ يعطِّل نصا أو يناقص أصلاً من الأصول الشرعية القطعية، وألاّ يعارضه دليل أقوى منه كالإجماع والقياس، وأن يكون مطَّردا بين متعارفيه في جميع معاملاتهم، وأن يكون موجوداً عند إنشاء التصرفات، وكذلك ألاّ يعارضه تصريح بخلافه[14].

ومن شأن هذه الشروط أن تضيِّق مجال العمل بالعرف لأنها تحيطه بسياج كثيف من الضوابط التي تجعله من آخر ما يلجأ إليه في بعض فروع الشريعة لا في جميعها ، بل إنه يعمل به كما صرَّح فقهاء المالكية في الأحكام التي وكَّل الشرع أمرها إلى العرف كألفاظ الناس في الأيمان و العقود و الفسوخ حيث يحكَم في تخصيصها أو تقييدها ، وكتقدير نفقات الزوجات والأقارب و كسوتهم[15] ونحو ذلك مما يصعب اعتباره أحكاما تراعي حركية التحولات الاجتماعية مراعاة شاملة ومُؤَثِّرة في إحداث تغيرات نوعية ، بل الملاحظ أن أغلب أحكامه تكاد تقتصر على

مسائل إجرائية، وتراتيب عملية تنفيذية لا ترقى إلى مستوى الإسهام في متابعة التطور التاريخي بناء على رؤية تأسيسية شاملة .

صحيح أنه وجدت بعض الفتاوى الجريئة التي خالفت أحيانا أقوال أئمة سابقين، أو بعض الأصول المقررة ، لكنها تظل ضربا من الاستثناء غير المُؤَثّر.

أما إذا نظرنا إلى الأعراف المتعلقة بالمرأة و الأسرة فإن طوق الشروط يزداد ضيقا لأن الموضوع ذو حساسية شديدة ، ومحاصر بكثير من الخلفيات الموروثة، بل إنَ الأعراف و التقاليد نفسها تعتبر في حد ذاتها قيودا إضافية على وضعية المرأة يُرَسِّخُهَا تقادم التاريخ واستمرار العمل بحكم سيطرة الرجال على النساء في المجتمعات القديمة .

أضف إلى ذلك أن عقيدة المسلمين في الخلق الإلهي تفرض عليهم الإيمان اليقيني بأنه ﴿لا تبديل لخلق الله﴾[16]، وبأن سننه في الخلق والتكوين ثابتة لا تتغير ، ولا ريب أن الفقهاء ينظرون إلى المرأة نظرة مؤسسة على أنها مخلوق إلهي ذو خصائص أنثوية لا يجوز تغييرها ، ولها أحكام شرعية تطابق خلقها بوصفها أنثى، لذلك فإن كل اجتهاد يميل إلى تطوير النظر في أحكام المرأة بما يخالف في نظرهم ما خلقها الله عليه يعَد منكرا من القول يصادم عقيدة الخلق ، وهذا الاعتقاد يعتبر أحد أبرز العوامل التي تفسِّر تشدد عامة الفقهاء في خصوص أحكام المرأة.

غير أنَ ما تقدم ذكره لم يكن عبر التاريخ بالصورة الضيقة التي بيَّنا بعض وجوهها ، و ذلك لأن احتمالية عدة نصوص ، ومرونة عدد من الأعراف كانت تسمح بإنشاء فتاوى فيها قدر لا يستهان به من احترام مكانة المرأة و الاعتراف بشخصيتها القانونية أو بأهليتها الحقوقية والتكليفية ، وعندما ننظر في فتاوى المالكية بالغرب الإسلامي قديما نلاحظ وجود أحكام من هذا الصنف سواء أكانت موافقة لمذهب مالك وأقوال كبار تلامذته ومقلِّديه أم كانت مخالفة لهم ، كما نجد فيها ما يراعي مصالح الأسرة وضبط العقود ، وإحكام الفصل بين الخصومات ، ونجد أيضا بعض ما يخالف الأصول و ظواهر النصوص ، ويشكك في الوثوق بأقوال المرأة ، ولا يهتم بمراعاة إرادتها .

ومن أمثلة ذلك أن المالكية كانوا يفتون بما ذهب إليه مالك من مراعاة العرف في الرضاع إذ خصص به آية ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾[17] فلم يجعله عاما في كل الأمهات بل أخرج منه المرأة الشريفة ذات التَّرفُّه ، إذ ليس من عرف أمثالها الالتزام بالإرضاع فصار كالشرط[18]، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطا. والملاحظ أن هذا عرف خاص ببعض الأسر المترفهة، إن كان يراعي عادة المرأة و كمالياتها فهو لا يراعي تبادل الواجبات الأسرية بين الرجل والمرأة ، بل لا يراعي مصلحة الولد الذي يحتاج إلى لبن أمه، و يوجب على الزوج استئجار ظئر ترضع ولده، ولا يجبر أمثال هذه المرأة على الإرضاع إلا إذا رفض الولد أن يرضع غيرها [19].

ومن الأحكام التي اعتبر فيها العرف إرادة المرأة ، عرف قديم خاص بأهل القيروان تشترط فيه المرأة على الرجل أن يكون طلاقها بيدها إذا تزوج عليها غيرها، ومع ذلك فقد أفتى ابن عرفة (تـ: 803 هـ/1402م) بمخالفة هذا العرف إذا أخرجها الزوج من القيروان بغير رضاها[20]، رغم أنَّ هذا الفعل يدل على حيلة ظاهرة يقصد بها الزوج إخراج المرأة من المحيط الجغرافي الذي يتقيد بالعرف المذكور.

ومن الأعراف المخالفة للنصوص ما جرت عليه العادة بإفريقية قديما بل إلى عهود قريبة من أن وصف العروس للخاطب من قبل ذوي الخبرة بالجمال يبيح تزويجها له ، رغم أن الأصل يقتضي أن يُمَكَّنَ الخاطب من رؤية العروس خصوصا إذا طلب ذلك ، و قد حدث أنَّ ابن عرفة تعرَّض لبعض المشاكل عندما أراد مخالفة العرف والعمل بالأصل الذي يقتضي الرؤية. وقد حدث له ذلك في زواج إحدى بنات سراة القوم ، فاضطُرَّ إلى مسايرة العرف والإقرار بصحة الزواج بمجرد الوصف[21]. وهذا مثال للأعراف الضاغطة التي تتجاوز أصول الشرع ولا تعترف بسلطة الفقهاء.

ومن أمثلة مراعاة ابن عرفة لتنوع الأعراف أنه أجاز ما عرف قديما في بعض البوادي بزواج «الجفنة» حيث كان يكتفى بالوليمة بوصفها شهادة على الزواج ، لكنه لم يجز ذلك لسكان المدن و الحواضر الذين تعارفوا على كتابة الصداق[22]. ويظهر من هذه الفتوى أنَّ الزواج العرفي ليس خاصا بالذي ليس فيه توثيق رسمي،

بل إنَّ كتابة الصداق تعتبر بدورها عرفا مستحدثا، وهو عرف يحقق مصلحة جميع الأطراف ويسهم في استقرار العلاقات والمحافظة على الحقوق عند التنازع مثل إثبات النسب ، وتوزيع التركات و الحكم بالنفقة .

ومن الأعراف التي تسلب الثقة التي منحها الشرع للمرأة ما جرى به العمل من الاعتداد بالأشهر. فالنصوص صريحة في أنَ المرأة التي تحيض تعتَّد بالأقراء كما في اَية ﴿والمطلَّقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[23]، فالأصل أن المطلَقة لا تحلُّ للأزواج إلا إذا رأت الحيضة الثالثة و أنها تصدَّق إذا أخبرت بذلك عن نفسها. لكن الذي جرى عليه العمل عند المغاربة وأفتى به فقهاء المالكية أنها لا تصدَّق في أقل من ثلاثة أشهر، بمعنى أنه لا بد أن تعتدَّ ثلاثة أشهر مع اعتبار الأقراء منذ يوم طلاقها، وقد علَّلوا ذلك بفساد الزمان ورقَّة الأديان[24].

والمشهور في المذهب المالكي أن المرأة تُصَدَّقُ في بكارتها و في سلامتها من الأمراض الجنسية إذا ادَّعى الزوج أنها مريضة أو ليست بكرا . لكن الإمام «سحنون» (تـ 240 هـ / 854 م) خالف قول مالك و أصحابه، وأفتى بجواز نظر النساء إليها للتأكد من صحة أقوالها ، و مما علَّل به فتواه أن ذلك جرى العمل به عند متأخري الفقهاء، وهذه الفتوى تنطبق على الرجال كذلك إذا طلبت المرأة الطلاق لعيب جنسي فيه[25]، وهي فتوى معقولة تعوضها حديثا الشهادات الطبية لأن حالات التنازع لا يكتفى فيها بمجرد الادعاء.

ومن الفتاوى التي ظهر فيها الميل إلى إقرار ما يساعد على تحقيق التعاون داخل الأسرة مسألة «الشّوار» بالضم و الفتح في الشين وهو متاع البيت و جهاز العروس، فالأصل في الشريعة يقتضي أن يلزم الزوج بالصداق ولا تلزم العروس ولا أبوها بشيء ، لكن العادة جرت قديما في المهدية وفي كثير من مدن المغرب مثل فاس بأن والد العروس يلتزم من الجهاز بمثله ، ومع أن هذه العادة نشأت في الأصل على سبيل المكارمة والتعاون دون إِلزامات قضائية فإن الإمام المازري (تـ451 هـ/1058م) وغيره من فقهاء إفريقية والمغرب أفتوا بإلزام العروس أو الأب أو الولي بذلك عند النزاع ومطالبة الزوج بالشَوار أمام القضاء إذا شهد الشهود أن عرف البلد يقتضي ذلك، هذا مع إقرارهم أن الجهاز محمول في الأصل على

الاستحباب والتعاون والمكارمة ، لكن القضاء يتدخل ليحكم بناء على العرف إذا حصل نزاع بعد الدخول لا قبله [26].

هذه نماذج من الفتاوى الخاصة بالأسرة والمرأة في المغرب الإسلامي قديما وليس من غرضنا التوقف لتقويمها أو نقدها ، فقد كانت وليدة تاريخها الخاص وظروفها الاجتماعية الماضية، ويكفينا أن نشير إلى أن ثوابت العقيدة وشروط التقيد بالأصول لم تمنع الفقهاء من تحكيم ضغوط الأعراف الحادثة في تاريخهم ولو خالفوا بعض الأصول والأقوال المستقرة قبلهم في المذهب المالكي، بل هم يذهبون إلى أن ما حَسَّنوه من الأحكام بناء على العرف الذي يفرزه المجتمع هو حسن عند الله وهو حكمه الأزلي المتعلق بواقعهم تعلقا تنجيزيا حادثا في الزمان.

لكن كثيراً من الأعراف القديمة التي بنيت عليها فتاوى الفقهاء السابقين تغيرت في هذا العصر الذي صارت له أعراف وعادات اجتماعية مغايرة لما مضى بسبب عمق التحولات التاريخية والحضارية وارتفاع مستوى التعليم واقتحام المرأة كثيرا من الميادين التي كانت غائبة عنها .

وعند هذا الحد يصير للإشكالية وجه معاصر تضيق عنه حدود هذه المداخلة .

* * *

1 – يقصدون بذلك المسلَّمات التي تقبل تقليداً دون برهان؛ لأنه برهن عليها في علم آخر ، إذ لا حاجة إلى إعادة البرهنة عليها مجددا .

2 – الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، دار ابن حزم، بيروت، ط 1 /1999م، ج1، ص31.

3 – قال علاء الدين السمرقندي : «حكم الله –تعالى– صفة أزلية له هو فعله» ميزان الأصول 112/1، وزارة الأوقاف العراقية، ط 1/ 1987م.

4 – حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د . ت، ج1، ص 67–68.

5 – بيان المختصر / شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، دار السلام، القاهرة، ط1/2004م، ج1، ص206.

6 – منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول و الجدل، دار الكتب العلمية – بيروت – ط 1 /1985م، ص 209.

7 – لابن قيم الجوزية كتاب مشهور بعنوان «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، دار الفكر، بيروت، ط2/1977م. ومن ذلك قول ابن المشاط المالكي «المفتي مع الله كالمترجم مع القاضي»، الجواهر الثمينة في بيان أدلة

عالم المدينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1990م، ص 275.

8 – ابن عبد البر القرطبي، «جامع بيان العلم وفضله» 177/1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.

9 – المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 /1988م، ج2، ص489.

10 – ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 / 1981م، ص 89.

11 – م . ن : ص 7.

12 – عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة، ط 5 /1976م، ص 102.

13 – شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، القاهرة، ط 1973/1م، ص 448.

14 – مثال ذلك إذا كان العرف الجاري تعجيل نصف المهر وتأخير نصفه لكن الزوجة شرطت تعجيل كل المهر، وقَبلَ الزوج ذلك –فإن العرف لا يُحَكَّم في هذه الحالة لأنه لا يلجأ إليه إلا إذا لم يوجد ما يفيد مقصود العاَقدين صراحة . انظر : بدران أبو العينين «أصول الفقه الإسلامي»، مؤسسة الرسالة، الإسكندرية، مصر /1984م، ص 229-230.

15 – حسن بن المشاط، الجواهر الثمينة في أدلة عالم المدينة، ص 271.

16 – سورة الروم، الآية 30.

17 – سورة البقرة، الآية 233.

18 - 19 - القرطبي، « الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث، بيروت، ط 2 /1952م، ج3، ص161.

20 – سعد غراب، ابن عرفة والمنزع العقلي ، الدار التونسية للنشر – ط 1983/1م، ص 174 -175.

21 – محمد الشتيوي، تاريخ المذاهب الفقهية بإفريقية، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط 1 / 1998م، ص108-109.

22 – م . ن، ص 108.

23 – سورة البقرة، الآية 228.

24 – عبد الكريم الجيدي، العرف و العمل في المذهب المالكي، المحمدية، الغرب / 1982م ، ص 40 – 431.

25 – م .ن، ص 434-435.

26 – الطاهر المعموري، فتاوى المازري ، الدار التونسية للنشر/ 1994م، ص 120 - 121، وعبد الكريم الجيدي، م . سابق ، ص 432 -433 .





الاتكاءة الاجتماعية والسيكولوجية لبنية الفكر المستقبلي العربي المعاصر

محمد فوزي الجبر(*)

يمثل هذا البحث طموحاً لأن يشكل إسهاماً في بلورة البنية الفكرية العربية المستقبلية لمشروع بناء الفكر العربي القومي، وهو ينطلق وصولاً إلى هذا الهدف المتشكل من طرفين: أولاً محاولة استشراف مستقبل الفكر العربي مع بداية القرن الحادي والعشرين وما يحتاجه من استعداد ذهني كي تلعب الأمة العربية دورها الفعال على المسرح العالمي، وثانياً في واقع البنية الاجتماعية- السيكولوجية لهذا الفكر في خصائصه وسماته وآلياته وديناميياته وبما يتوفر له من إمكانات وما يعانيه من صعوبات، وسيحاول الباحث طوال هذا البحث مناقشة البعد التاريخي لهذا الفكر، ويعرض كذلك مجال الدراسات المستقبلية في الفكر الأوربي من حيث الموقع والانتشار، لعل ذلك يساعدنا في فهم جوهر إشكالية الدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر، ومحاولة تحكم الفكر العربي وقدرته في توجيه المستقبل وصناعته بدلاً من الاستمرار بالانفعال بتحدياته ومحاولة استيعاب صدماته.

في الواقع نجد الفكر العربي المعاصر لم يتخلص من أسئلته المصيرية والتاريخية ضمن علاقات مميزة بشروط وآليات حركته العامة، ومن هذا الجانب،

(*) كاتب وأكاديمي من سورية .

ينهض السؤال العربي للمستقبل والذي يظهر بصيغة أشكال في حقول ميادين معرفية غنية ومتنوعة لعل أكثرها ظهوراً الفلسفة والعلم وفلسفة التاريخ والتاريخ وعلم المستقبل والاقتصاد السياسي وعلم الاستراتيجيا.

إلى جانب ذلك، علاقة الفكر العربي بالمستقبل هي علاقة الماضي بالحاضر والماضي بالمستقبل والحاضر بالمستقبل من هنا، تصبح جملة هذه العلاقات جدليات لإشكاليات ثابتة ومتحولة في الفكر والمجتمع والتاريخ، فالفكر العرب على اختلاف مرجعياته وتباين اتجاهاته وتنوع آلياته ومضاعفاته- منخرط بالضرورة في أنساق ومسالك الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي والعلمي في الحضارة والعالم المعاصرين[1]. لذا فولادة السؤال: الفكر العربي وإشكالية المستقبل مشروط معرفياً وسياسياً وتاريخياً بنوعية علاقات المجتمع العربي الإسلامي بذاته وبالآخر، عبر التاريخ وموقعه منه وفعله فيه أو تأثره به، هكذا يصبح هذا الطرح في مجالاته العديدة، استناداً إلى رؤية عبدالله العروي في كتابه «ثقافتنا في ضوء التاريخ» أو «صدمة الحداثة» برؤية أدونيس، أو بنظر برهان غليون «اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية»، أو تاريخية الفكر العربي الإسلامي بلغة محمد أركون، و«محاولة في قراءة عصر النهضة» بتعبير أحمد برقاوي، و«من التراث إلى الثورة» برؤية طيب تيزيني.

ففي كل الحالات والإحالات، وباختلاف المنطلقات، تلتقي أسئلة الفكر العربي للمستقبل والمستقبل للفكر العربي في إشكاليات ثنائيات لم يحسم فيها بعد معرفياً فلسفياً وسياسياً تاريخياً واجتماعياً: الحداثة التقليدية، المعاصرة، الأصالة، التقدم، التأخر، الاستقلال، التبعية، الديمقراطية، الاستبداد، الواحدة، التجزئة، العقل، النقل، الأنا، الآخر من تلك الثنائيات التي تمظهرت في العديد من أبحاث المفكرين العرب المعاصرين.

حقّاً إن ما يميز هذه الإشكاليات، والتي تمثل الغطاء الرئيسي للفكر العربي أنها شمولية مترابطة تمس كل عناصر التفكير والعلاقات الفردية والاجتماعية في الكيان العربي، وعلى كافة الأصعدة، ففي العصر الذي دخلت فيه حضارة الغرب وحداثته الرابعة بعد «الثورة الصناعية والثورة العلمية» أي عصر الإعلامية والآلية،

كيف انخرط الفكر العربي في إشكاليات المستقبل التي تبقى مجالاً مهمّاً للبحث؟

الدراسات المستقبلية في الفكر العالمي

إن الدراسات المستقبلية من غير شك هي حقول معرفية حديثة جداً، ذلك أنها نشأت في الغرب المعاصر على تنوعه جغرافياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً، والاهتمام بهذه القضايا متزايد ومستمر في اهتمامات ونخبة العرب، إنه يمثل بعد أساسي من أبعاد الدولة والعلم والنخبة في إطار المجتمعات الغربية، فارتباطه بالاقتصاد والعلم والتكنولوجيا والسياسة والثقافة ونمط الحياة والزمن يضفي عليه صفة الشمولية.

إن الظاهرة متعلقة في الأساس بمفهوم الفكر الغربي المعاصر، فقد تجاوز الغرب الاهتمام بالماضي والحاضر مركزاً الجهود على المستقبل كبعد من أبعاد الزمن والحاضر في آن واحد[2].

والزمن في صفة أساسية، على اختلاف مواقعه في الفكر العربي، وعلاقاته بمعطيات اجتماعية ومادية وثقافية وسياسية[3]، ذلك أن الحديث عن الزمن الثقافي والاجتماعي والطبيعي والتاريخي والفلسفي ظاهرة عادية في الفكر الغربي المعاصر وبالتالي نجد أنه ليس حكراً على النخبة وأجهزة الدولة، إنها تمثل ثورة في عالم الفكر والتاريخ والعلم.

فالزمن في الفكر الغربي وحضارته ثابت- متحول، لأسباب وطرق منهجية مختلفة، هكذا يربط الفكر المعاصر ظاهرة الزمن بظواهر أخرى تتداخل وتختلف لكنها لا تلغي الزمن، إنها ظواهر القضاء والسلطة والعلم والإيديولوجيا والمفاهيم السياسية في العالم المعاصر، لذا إن أرضية التفكير في مسألة الزمن - بالنسبة لذات الفكر وتأويلها وفهمها خاضعة لمجالات وأدوات معرفية أخرى كالخيل والرمزية والتأويل والحفريات في المعرفة بلغة ميشال فوكو M.Foko .

إنها التحولات العميقة في هياكل وأفق وعلاقات المجتمع الغربي التي أنتجت حركة فكرية جديدة مرتبطة أساساً بمجتمع ما بعد الثورة الصناعية والتواصلية في

هذا الإطار، يتطلب الاهتمام المتزايد بعلم المستقبل في الفكر المعاصر، الذي بدأ باستشراف مستقبل العالم حوالي 2000م وفي المائة سنة القادمة في إطار عالم بدون حدود، أشار بهذا الصدد مارسيل كولومب في معرض حديثه حول الحوارات مع علماء الغرب ما يلي: «ولتلك الآراء الألف، فضل التعارض فيما بينها وميزة الانفتاح على تخطيطات أولية تمثل سيناريوهات لا حصر لها، جعلتنا ننفتح على احتمالات غير محدودة للمستقبل»[4].

هذه القضايا الفكرية الاستراتيجية محور دراسات مستقبلية مؤسساتية منشغلة بإشكالية التقدم ومجيء المجتمع ما بعد الصناعي، لكن هل يعني هذا الاهتمام بالمستقبل -في الفكر والتاريخ الغربيين- مشروع تحدي مستقبل الإنسان والسيطرة عليه.

في الحقيقة لقد حصل تراكم معرفي مهم في حقل البحث المتعلق بالمستقبليات يربط بالضرورة وبنواحي مختلفة بين التاريخ ودراسة المستقبل والعلم السياسي والعلم التكنولوجي في عالم الغد اعتماداً على نقد ومعرفة حدود التنمية في العالم المعاصر، وهنا يظهر سؤال حول ماهية النظرة المستقبلية المعقولة في عالم لا يتحكم في شؤون مستقبله؟ أحدهم يضع العامل الديمغرافي في الصدارة والآخر يجسد العامل التقني وثالث يرى أن الحالة الذهنية الفكرية أجدر بالاهتمام، ذلك التنافر من شأنه تنبيه القارئ: هل ثمة عامل سائد، ألا توجد أبعاد متعددة للحقيقة، وبالتالي هل ثمة تضافر يجعل العناصر تتساند ويشد بعضها بعضاً؟ على أية حال نلاحظ أن التطورات الحديثة للفكر لن تكون بمعزل عن تطورات العلوم الاجتماعية والاقتصادية بصورة أشمل عن السياق المتعدد الأبعاد للمستقبل.

فلقد امتدّ البحث والحوار في الغرب المعاصر حول إشكالية المستقبل كعوالم مختلفة وجب التجنيد لها معرفياً وعلمياً وسياسياً، فالمسألة مرتبطة بنمط الحداثة البرجوازي الغربي الذي أفرز تناقضاته وحدوده بشهادة الغرب ذاته، من هذه الناحية، وجب التأكيد على أن الغرب المعاصر لم تصدمه الحداثة فقط بل المستقبل كذلك بوصفه شرطاً وبعداً من مساره التاريخي، لذا التزم كما نراه

بدراسة المستقبل وأصبحت الكتب والدراسات السنوية عامرة بالدراسات المستقبلية من محاور وملامح البحوث العلمية والأكاديمية الأساسية في المجتمع الغربي، إن دراسة المستقبل في العالم الغربي، تعتمد على معطيات علمية وديموغرافية واقتصادية وسياسية مندرجة في نسق معين، فيمكن القول بأن دراسة المستقبل هي في حقيقتها استشراف للمستقبل بجميع أبعاده الزمنية أي جملة تنبؤات مشروطة تشمل المعالم الرئيسية لأوضاع مجتمع ما في مرحلة من مراحله التاريخية، وتنطلق هذه الاجتهادات والدراسات لفهم معالم وصور المستقبل من افتراضات عديدة خاصة بالماضي والحاضر ولاستكشاف أثر دخول عناصر مستقبلية على المجتمع.

إذاً، من الواضح أن المسألة مشروطة بأجهزة متطورة وإمكانيات وافرة وكفاءات عالية وفلسفة سياسية واجتماعية متكاملة ولازمة لتخطيط هيكلي ديناميكي مميز، ولابد من الإشارة هنا إلى أن مصطلح المستقبلية Futurologie هو الشائع في الغرب الرأسمالي وظهر ليعني التبشير ببعض عناصر وجزئيات صور المستقبل ولمدى طويل، وقد ارتبط بالثورة العلمية والحداثة التكنولوجية، ومن الثابت أن مثل هذه النشاطات الفكرية والعلمية اعتمدت على أساليب عديدة بغية ضبط مهامها الرئيسية وصورها المستقبلية ، ويقسمها الاختصاصيون والفنيون في هذه الدراسات إلى فئات رئيسية منها:

1- المنهج الحدسي القائم على الخبرة.

2- المنهج الاستكشافي والذي هو استطلاع مستقبل علاقات قامت في الماضي وعن طريق نموذج صوت للعلاقات والتشابكات.

3- المنهج الاستهدافي وهو يمثل التدخل الواعي المباشر لتغيير المسارات المستقبلية في ضوء أهداف وأحكام محددة.

4- المنهج الشمولي وهو كذلك يمثل التعبير الدقيق عن كل الظواهر والحركات، بحيث لا تهمل الأسباب والمضاعفات الموضوعية التي تفرض نفسها لتغيير المسارات المستقبلية، ويؤكد خبراء هذا الميدان أن كل المناهج والأساليب المعطية تستخدم مع بعضها وبنسب متفاوتة اعتباراً لطبيعة الدراسة وأهدافها.

فنشأة الدراسة المستقبلية وتطورها وتأثيرها في العالم المعاصر، ظاهرة ارتبطت بالغرب الصناعي الرأسمالي -ومعه الاقتصاد العالمي- بمختلف مراحل التطور والأزمان، إن الحضارة المعاصرة حضارة كونية علمية تقنية باختلاف أنماط تنمية المجتمعات وتجاربها التاريخية، فالدراسات المستقبلية تشمل -من هذه الناحية- كل المعمورة شرقها وغربها وشمالها وجنوبها.

من ذلك أن منظمات عالمية وإقليمية وغير حكومية ومختصة تهتم أساساً بالدراسات المستقبلية ومشروع مستقبليات العالم على اختلاف وتباين هياكله ومجتمعاته ففي عام 1975م وبناء على قرار من منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية تكونت مجموعة «المستقبلات المتداخلة» كان هدفها دراسة هذه الدراسات نفسها على أساسها أنها استشراف تحليلي لبدائل المستقبل[5].

وفي هذا الإطار، تعددت المدارس والنماذج الفكرية للدراسات المستقبلية – متباينة في المنطلقات والمناهج، وبدون تحليلها ومعرفة سماتها وخصائصها العامة، أهم هذه المدارس التي ظهرت في العالم الغربي:

1- نموذج نادي روما ومركزية تفكيره حول حدود النمو[6].

2- نموذج ليونتييف للاقتصاد والعالم الذي كلفت به وأشرفت عليه منظمة الأمم المتحدة عام 1970م ومحوره استراتيجية التنمية العالمية طبقاً لمقاييس الأمم المتحدة في تقسيم العالم وإنجاز التنمية المنشودة في آلياتها العديدة وبرامجها المختلفة[7].

3- نموذج ساروم البريطاني والذي أشرفت عليه إدارة البيئة ببريطانية ويعتمد خصوصاً على بناء نموذج محاكاة له أسس نظرية متسقة لدراسة مستقبل الموارد العالمية[8].

الواقع أن ميزة هذه النماذج المدرسية لمستقبلات العالم، على اختلافها الإيديولوجي والسياسي والاجتماعي، أنها تتكامل وتكون مع بعضها نموذجاً شاملا لا يهمل في تحاليله وتخطيطاته معطيات التغير السياسي والاجتماعي: ثروات الطبيعة، علاقات الإنسان بالطبيعة، دور العلم والتقنية في التنمية علاقة العالم الثالث بالرأسمالية العالمية، علاقة الدولة بالمجتمع، صراعات المجتمع، دور

الثقافة والفلسفة والفن والتعليم في التنمية،.. إلخ كما أَنها لا تهمل الفضاء العالمي والخريطة الجغرافية للمعمورة، ولو كانت هذه النماذج في أغلبها ناشئة في الغرب وذات المنحى المركزي الأوروبي: فإفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية بتجاربها الحضارية التاريخية القديمة والحديثة، وبالإشكالات التي تطرحها في التاريخ المعاصر، عنصر أساسي وبعد مركزي في فكر واستراتيجية الغرب على تباين أنظمته السياسية والاجتماعية فليس جديداً أن نلحظ اهتمام الغرب بالعالم غير الغربي –في دراساته وسياساته الاستشراقية المستقبلية، وفي هذا الإطار يحتمل الوطن العربي مكانة متميزة باعتباره، في نظرة الغرب، مخزن النفط والوقود على المدى الطويل، كما تختلف صور الوطن العربي في هذه النماذج، وهذا ما يكل استراتيجية الغرب نحو العرب لاعتبارات عديدة وبآليات مختلفة[9]، الثابت أن الفضاء العربي حاضر في فكر وسياسة الغرب، وإن اختلفت النظرة إليه هكذا انخرط الغرب فكراً وسياسة ومواقف وردود فعل في الدراسات المستقبلية وكونوا إحدى قضاياها المركزية الهامة، ومن هنا يجب علينا أن نوضح موقع الدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر.

موقع الدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر

تستند محاولتنا التحليلية لبيان موقع الدراسات المستقبلية إلى المعطيات التجريبية التي تقوم على خبرتنا الميدانية بالكلام الكبير من الكتابة العربية المعاصرة حول واقع الدراسات العربية ذات البعد المستقبلي.

لذا فإن طرح أشكال الدراسات المستقبلية في إطار الفكر العربي المعاصر مرتبط إلى حد كبير بضرورة التاريخ لهذا الفكر وبالتالي إيضاح موقع الزمن فيه وموقعه من ذلك الزمن، والتاريخ فيمكننا ملاحظة مفهوم المستقبل عند العرب الموجود ضمنياً في كثير من المعاجم ولعل أبرز تمثله في ألفاظ: كالأيام والدهر، الحال والزمن الغد والغيب.

وفي الثابت أن التفكير المستقبلي في حضارة وفكر وتاريخ العرب قد اتخذ أشكالاً غير علمية تمثلت في قراءة الطالع والتنجيم والعرافة، وهي تمثل حقول معرفية موجود في ذات التراث وفي حضارات ومجتمعات أخرى غير عربية، في كل

الحالات تتنزل الدراسات المستقبلية في إطار تقرير المصير والوجود والسيطرة على الكون والذات، سواء تم ذلك بالأساليب والنظرة غير العلمية، أو في عالمنا المعاصر بما تقتضيه الثورة العلمية في أبعادها التقنية والاجتماعية والثقافية والفلسفية، وإذا كانت الدراسات المستقبلية من السمات الأساسية للفكر الغربي المعاصر، فإنها تمثل موقعاً مميزاً في حركة هذا الفكر العربي، وذلك في رأينا يعود لأسباب معرفية تاريخية سياسية.

إلا أن هذه الوضعية لا تنفي بالضرورة وجود عناصر مختلفة في هذه الإشكالية في مسيرة وسياق الفكر العربي المعاصر، يتجسد الصراع في إطار الفكر العربي - بين الحاضر والمجهول- أو بالتعبير الاصطلاحي بين الواقع الراهن والمستقبل- انطلاقاً من عمق الأزمة التي يمر بها العرب في مستوياتها العديدة، لذلك ظهرت أسئلة ملحة وعناصر إجابة مختلفة ومناهج متباينة محورها العرب والمستقبل، أي كيف ينظر الفكر العربي إلى المستقبل؟ فالدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر- على قلتها ومحدوديتها- مركزة على قضايا الحداثة والعقل والتنمية والفلسفة والثورة العلمية والأنساق الاقتصادية المعرفية والحركات الاجتماعية، وقد عني بها عد هام من المختصين وغير المختصين في جميع مجالات المعرفة والعلوم والإبداع، وتم ذلك من خلال علاقة الفكر العربي بسؤاله المستقبلي: سؤال الفرد أو المجتمع أو النخبة، هكذا بدأت العلمانية والعقلانية تميزان الفكر العربي المعاصر في مجالاته المختلفة، وبذلك تتقلص مواقع وفضاءات الأسطورة واللاعقلانية في حركة هذا الفكر.

ومن هنا جاءت جملة الأدوات المعرفية والأسئلة الضرورية لانخراط الفكر العربي بالمستقبل والإسهام في نحته طبقاً لقوانين التاريخ والصراع الاجتماعي ولوازم الحضارة البشرية.

إذاً نلاحظ أن كل المؤشرات- المكتوبة والمنطوقة والمسكوت عنها- في إطار هذا الفكر تدل على توجه العقل العربي بكل إرهاصاته وتراكماته وأوهامه نحو المستقبل وشروطه[10].

وكذلك نحو تأصيل وتأسيس لمفهوم الزمن والتاريخ عند العرب وربط المستقبل بالهوية الحضارية وفلسفة التاريخ[11] فبهذا المعنى نجد أن السؤال العربي للمستقبل مطروح في علاقة عضوية جدلية بالتاريخ وبمطالبة فكرية سياسية حضارية اجتماعية عديدة[12]، وبتحديات العصر منظوراً إليها من زواياها العديدة، الداخلية والخارجية، فالفكر العربي المعاصر الذي يعمل على تأسيس وظيفي ومعرفي للمستقبلية كعلم قائم بذاته يواصل تحاليله، وحفرياته لعلاقات المستقبل بالتراث[13] والهوية والنهضة والحداثة[14]، مسالك المستقبل وآليات الحفر فيه متنوعة ومتباينة إلى حد عدم القدرة الفكرية المعرفية على تأليفه[15]، انطلاقاً من تعدد عناصر وتأويل الماضي والحاضر في الفكر العربي الإسلامي عموماً بعلاقته بالمستقبل، من هذه الأرضية المركزة والمعقدة وذات التراكمات الكبرى، انخرط الفكر العربي – من أجل دراسة المستقبل– في تحليل خطاب النهضة والسلطة والحداثة والتقدم[16]، وكان الغرب –ولا يزال– في كل ذلك حاضراً فكراً ومنهجاً، فعلامات الاستفهام حول المسار والمصير والوجود مجسمة في سؤال عن اتجاه ومعنى التاريخ العربي مرتبطاً بالمشروع الحضاري العربي، إذا كانت الفلسفة تتعالى على الزمن ولا تقيده بالتاريخ أو التحقيب التاريخي الذي يقيم فواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل تنخرط في نسق معرفي كلي للتجربة التاريخية في منطقها الداخلي، ووعيها الشمولي، هنا تتعمق العلاقة وتتكثف بين التاريخ وفلسفة التاريخ وعلم المستقبل، وفي هذا الإطار النظر الفلسفي التاريخي، يصبح العمل الفكري العربي من أجل اكتشاف وكشف العقل العربي بنية وتكويناً ونقداً أمراً ضرورياً وشرطاً أساسياً لتحديد المستقبل وتجسيم التحديث[17].

نعتقد من خلال هذه المنطلقات المتنوعة والمتكاملة تبقى الدراسات المستقبلية في الفكر العربي والمستقبل مركزة على مشاريع أو بدائل أو مستقبلات لم تتحدد كل ملامحها وشروط وآليات إنجازها.

ترتبط، في هذا البعد – التكتيك في الاستراتيجيا والتاريخ، ذلك أن مصطلح الاستراتيجيا يوحي بالضرورة القصدية والوعي والتخطيط وإمكانية إنتاج المستقبل التاريخي، وهو من زاوية أخرى يعبر عن رؤية أمة أو شعب أو طبقة للقيم الإنسانية،

وبذلك تصبح الحضارة مبرمجة وموجهة لهذه الأسباب وغيرها، لا نعجب حين نلاحظ أن تركيز الفكر العربي المعاصر على التجارب الحضارية الإنسانية بمختلف أبعادها، ودلالتها، بدءاً من التجربة العربية الإسلامية أي تجربة الذات والأنا، وصولاً إلى الآخر عبر تاريخه وخاصة زمن ودقة الحضارة المعاصرة، حضارة كونية تكنولوجية علمية، وموقعها من فعالية التاريخ المعاصر للإنسانية.

فالفكر العربي المعاصر في كل أجهزته ودلالاته وآلياته وتياراته وتصوراته –أدباً وفنّاً واقتصاداً وسياسة وفلسفة واجتماعاً وتاريخاً وعلماً وتقنيةً– منخرط بأشكال مختلفة في التفكير في المستقبل، دارساً للماضي وناقداً للحاضر، فشموليته مظهر من مظاهر صحته وحركيته وارتباطه بشروط الأزمة والتجاوز، إلا أن تعريف في الفكر والمجتمع في الفضاء العربي لم يقع الفصل فيها بين ما هو علمي وتقني ونهضوي وسياسي[18]، كما يستمر السؤال بحثاً عن ملامح ونوعية للمستقبل العربي بضرورة تحديد وظيفة الفكر الفلسفي في مثل هذا المشروع.

ويواصل الفكر العربي المعاصر دراسته للمستقبل في علاقاته بالتحديث والحداثة والوهم والشكلانية[19]، وما يفجر عن ذلك من تبعية أو أزمة أو تنمية أو استقلال أو تحديات.

لا نستغرب إذا تعددت محاولات فهم إشكاليات السياسي والإبداعي والاقتصادي والعلمي والتكنولوجي في علاقاته المتنوعة بالبديل أي بمستقبل الفكر والإنسان في المجتمع العربي، فدور الاقتصاد محدد ومركزي في طبيعة مستقبل العرب[20] ومشروعهم الحضاري الجديد.

هكذا يبدو لنا سؤال الفكر العربي والمستقبل سؤالاً وجوديّاً قبل أن يكون معرفياً وسياسياً، منطلقة الوعي النقدي باعتبار الوعي والنقد استراتيجية التغيير والمستقبل لا الاستسلام والالتزام، ومن هنا كان على الفكر العربي المعاصر – بكل آلياته وأدواته– أن يدخل عالم المستقبل بحثاً عن موقع مميز فيه، فتعددت مجالات ومحاور دراساته انطلاقاً من جدليات التاريخ العربي وهي حقاً كثيراً أهمها/ جدلية التوحيد والتجزؤ، جدلية الداخل، والخارج، جدلية الدين

والسياسة، جدلية السلطة والمجتمع، جدلية الثقافة والتاريخ إلى فضاءات الدولة والمجتمع في الوطن العربي، العرب والعالم، العرب والمستقبل، التنمية العربية، التحديات البدائل المستقبلية، يشير مصطفى حجازي إلى هذا بقوله: «لا بد إذاً للعقل العربي حتى يكون مستقبلياً أن يقوم بدوره في بناء المشروع العربي الوحدوي الحضاري من أن يكون ذا بنية وتوجه وحدوي، مؤسسي، ديمقراطي، عقلاني، علمي «ومن أجل ذلك، أصبح البحث في تاريخ وطبيعة المجتمع العربي أمراً لا خلاف فيه وشرطاً من شروط الوعي بالتاريخ وبالمستقبل[21]، إنها العلاقة الكبرى بين إشكالية التاريخ والتقدم في الفكر العربي المعاصر».

إذاً ليس الاهتمام بالمستقبل في الفكر العربي المعاصر مهمة أفراد أو نخبة، بل تتجاوز هذه الحدود والفضاءات ليشمل مؤسسات رسمية مختصة وغير مختصة[22]، توحي كلها على اختلاف الرؤى والمناهج والمنطلقات، بانفتاح الفكر على ما لم يحدث بعد في حركية التاريخ العربي، ويتواصل الخلاف -فكرياً وسياسياً- حول علاقة المستقبل العربي بإشكالية الدولة القُطْريّة والدولة القومية والاتحادات الإقليمية والقيادات السياسية[23].

وفي الدراسات المستقبلية المتوفرة والتي أنجزها عرب أو أوربيون، نلاحظ بسهولة تعدد صور المستقبل العربي، أو البدائل المستقبلية العربية، انطلاقاً من معطيات اقتصادية وسياسية وسكانية وعلمية متنوعة، ويبدو ذلك جلياً في كل الوثائق التي أنجزتها المنظمات العربية المختصة بعنوان «وثائق الاستراتيجية العربية، تحذر مختلف هذه الوثائق من المخاطر المستقبلية الكبيرة التي تجابه العرب، سلطة ومجتمعاً ونخبة والتي لابد من التصدي لها بفلسفة سياسية واستراتيجية عملية قادرتين على التحدي والإبداع والتجاوز والاستقلال، من أجل الحفاظ على الكيان العربي فكراً وحضارة وتاريخاً.

1- تفاقم التبعية للعالم الصناعي المتقدم.

2- التفاوت بين البلدان العربية في القدرة التنموية.

3- انكشاف الأمن الغذائي العربي.

تحدد هذه الوثائق كذلك أطر العمل والتخطيط للمستقبل بالتركيز على المحاور، والمسائل ذات الأولوية الاستراتيجية تنمية الموارد البشرية، الأمن الغذائي، الطاقة، الأمن التكنولوجي، التصنيع، كما ناقشت هذه الوثائق العلاقات العربية -الغربية والعربية في إطار التقسيم العالمي للعمل والنظام الاقتصادي العالمي؛ مركزة على محاورة متباينة متكاملة ومتفاوتة من حيث الأهمية الاقتصادية السياسية الاستراتيجية: توطين التكنولوجية الحديثة، استيراد المواد الغذائية، شروط التبادل التجاري للصادرات والواردات العربية، قضايا ومضاعفات النفط والغاز على الاقتصاديات العربية الغربية، فوائض الرأسمال العربي.

كما حددت الوثائق العربية مجالات تنظيم العلاقات الاقتصادية العربية، والاقتصاد العالمي، وضبطت استراتيجية عملية تتمثل في:

الإسهام في إجراء تصحيح الاقتصاد العالمي، وتصحيح نمط العلاقات والتعامل مع الشركات متعددة الجنسيات، تعزيز الحضور والعمل العربيين في المنظمات الدولية ومحاربة العولمة[24].

في اعتقادي أنّ الحاجة إلى الدراسات المستقبلية في الفكر العربي تشرعها الوضعية التاريخية للعرب في القرن الواحد العشرين وموقعهم من الحضارة الإنسانية، فالاهتمام بالمستقبل ليس من باب الترف الفكري البرجوازي، ذلك أنه من الضروري التركيز على عناصر الحركة العامة في عالمنا المعاصر التي تفرض علينا عدم فصل أو انفصال العرب عن منطق التاريخ المعاصر، بهدف إدراك حقيقة وعمق الروابط بين العرب والغرب، فالمجتمع العربي -من هذا الجانب- لا يخرج عن كونه منظومة في جدلية وصراع مستمرين مع نظام عالمي أوسع وأعقد وأكثر إلماماً بمتغيرات المستقبل، فعالمنا المعاصر سريع التغير في الحقيقة في المجالات المادية والمعرفية والفنية، ولعل أخطر مهمة يواجهها الفكر العربي المعاصر بكل فروعه وآلياته، هي كيفية نقد المنظومات الغربية ودراسة التراث العربي لتحديد ملامح المستقبل وتأسيس أو إعادة بناء الشخصية التاريخية العربية، والأخذ بالعقلانية العلمية والإبداع؛ لأن السيطرة على المصير وصناعة المستقبل بدأت تستلزمها بشكل متزايد نظراً للتحديات الكبرى المفروضة على

الوطن العربي من العالم الصناعي الذي وصل إلى عصر ما بعد التكنولوجية، بعد جهد من تطوير العقل وتقنين طاقاته وتنميتها وصولاً إلى المنهجية والمنطق والتحليل الجدلي للواقع فهذا الجهد في العالم الصناعي لم يأت عفو الخاطر ولا كذلك نتاج موروث بيولوجي، ولم تقتصر المعركة على البعد المادي للواقع، بل انصَبَّتْ أيضاً على بعده الإنساني من خلال نمو العلوم الإنسانية التي هدفت إلى اكتشاف قوانين حركة المجتمع من جانب وأسرار وقوانين الطاقة من جانب آخر.

أما الإبداع هو ما يمثل المدخل الرئيسي كما أشار إلى ذلك مصطفى حجازي لكسب معركة المستقبل بين البلاد التي دخلت عصر ما بعد التكنولوجي[25].

لذا لابد للعالم العربي من الدخول في هذا التحدي إذا أراد بناء مشروعه الحضاري المستقبلي وإعداد عدته العقلية والعلمية والإبداعية.

مع هذا ليس من الهدف أن يمثل العرب -في الدراسات الغربية- أحد الحقول المعرفية الهامة في المستقبليات، ذلك أن الغرب لا يزال ينظر إلى العرب كمصدر من أهم المصادر الطاقة في العالم والاقتصاد المعاصرين، فالفكر الغربي الذي يتناوله بالدرس والتحليل المجتمع العربي في كل أبعاده، ليس مرجعاً وحيداً أو حجة لا تناقش ؛ لذا بات من الضروري نقد مناهج ونماذج الدراسات المستقبلية الغربية التي تعنى بالعرب، وتحديد قصورها وغاياتها، وفي هذا الإطار، وجب التأكيد على أن التكنولوجيا الجاهزة والمستوردة لا تفيدنا كثيراً في دراسة المستقبل العربي، لابد من الابتكار والإبداع والعقلانية فيما هو واقع في عالمنا الراهن.

وبهذا السياق نرى الآن بأنه توافرت الأسباب والشروط لينخرط الفكر العربي المعاصر في عملية التأسيس للمستقبل الذي يقع اختياره وليس الذي يفرضه أو يريده الغير، إن الدراسات المستقبلية العربية مطالبة منهجياً وسياسياً ومعرفياً بالاستناد إلى معرفة وثيقة بالحاضر والتاريخ العربيين، وقضاياهما ومشكلاتها وبالتطور التاريخي الحضاري للوطن العربي في علاقاته الاقتصادية السياسية بالنظام العالمي السائد.

فاستشراف المستقبل إذاً عملية شاملة واعية وحركة مستمرة ونقدية.

وفي تقديرنا إن المهمة الكبرى المطروحة على الفكر العربي المعاصر حيال

المستقبل والتحديات المعاصرة تكمن فيها يمكن أن نسميه ابتداع أصالة عربية مستقبليـة[26]، أي محاولة إعادة الزخم والتماسك إلى التاريخ العربي المتصل الذي تعود جذوره إلى الثقافة العربية، ويستوعب حقائق العالم المعاصر وعناصره ويستشرف آفاق المستقبل، فهذا التماسك يعتبر المدخل إلى قيام هوية عربية متميزة ومتفاعلة مع معطيات الحاضر والمستقبل، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا من خلال تفهم تاريخي نقدي عقلاني عميق للتراث واستيعابه، وكذلك فهم حقيقي دقيق لحقائق ومعطيات العالم المعاصر بكافة إمكاناته وتعقيداته، وفي هذين الطرفين لابد من الشجاعة والقدرة على فهم الواقع العربي الراهن بمعوقاته وإمكانياته الذاتية وما يحيق به من أخطار وتهديدات خارجية، وكذلك لابد من إعطاء الاهتمام الكافي لحاجات هذا العالم العربي الحقيقية الراهن والمستقبلية.

وبالإضافة إلى ذلك نجد من الضروري أن نستخلص من ذلك السياق أنه من الوجوب أن يكون لدى المفكر العربي المعاصر قدرته العقلانية والحرة والشجاعة لفهم احتياجات الحاضر وتحديات المستقبل ولاستجابة الفاعلة لها وهذا لا يتم إلا بالعلم المسترد لكامل وظيفته على كل جوانب الواقع العربي، فهذا حقاً في رأينا ما يمثل شرط الإبداع وصناعة الأصالة العربية المستقبلية.

* * *

1- برهان غليون: اغتيال العقل- محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 1990م، ص236.

2- يوجد في الغرب المعاصر بعد المؤسسات الرسمية وغير الرسمية التي تدرس علمياً وأكاديمياً التاريخ المعاصر وخاصةً تاريخ الزمن الحاضر في مجالاته العديدة، وأبرز مثال على ذلك وجود معهد تاريخ الزمن المعاصر بفرنسا.

3- في الواقع أن اختلاف مفهوم الزمن من حضارة إلى أخرى ومن نظام معرفي اجتماعي إلى آخر- ظاهرة مميزة في تاريخ الفكر والثقافة والفلسفة وعلم الاجتماع الثقافي، وهي في الواقع تمثل علامة من علامات التباين والشمول بين الإنسان ومحيطه العام وتاريخه.

4- مارسيل كولمب، المستقبل، ترجمة وديع حنا، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1984م، ص10.

5- GE. C. P. interfufures: intermediate Revier phases A and B, comparative evolution of world models April, 1997.

6- Donella (H.M) The limits to Growth- New York- universe books, 1972, p4.

7- Leontlef W. The fufure of the world economy: preliminary report. New York- united nations department of economic a ffarives , 1978, p10.
8- Morio M: Food agriculture model Austria Gerbart Bruckman, 1977, p.40.
9- Lazlo G: good for mankind, A report to the club of rome- New York, 1978, p40

10- انظر فؤاد زكريا: العقل العربي والتوجه المستقبلي في الفكر العربي المعاصر- عدد 12 بيروت، 1981م ص26- 34.

11- شاكر مصطفى، المستقبل والهوية الحضارية -الفكر العربي المعاصر- عدد 12، بيروت، 1981م، ص 35-45.

12- قسطنطين زريق، مطالب المستقبل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م، ص37.

13- عبدالله العوري، قضية التراث والانبعاث الحضاري -الفكر العربي المعاصر- عدد 12، بيروت، 1981م، ص 18-25.

14- مطاع صفدي، الحداثة و ما بعد الحداثة - الفكر العربي المعاصر- عدد 45-55، بيروت 1988م، ص4-16.

15 - محمد عابد الجابري، المشروع الحضاري بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات- الوحدة، عدد 6، بيروت، 1985م، ص7.

16- انظر أحمد المديني، قراءة في أسس الخطاب السلطوي- الفكر العربي المعاصر، عدد 17، بيروت، 1981م، ص106، وانظر كذلك كمال عبداللطيف في الخطاب النهضوي المعاصر العدد نفسه.

17- انظر أحمد المديني: قراءة في أسس الخطاب السلطوي- الفك العربي المعاصر، عدد 17، بيروت، 1981م، ص106، وانظر كذلك كمال عبد اللطيف في الخطاب النهضوي المعاصر العدد نفسه.

18- جورج قرم: الاقتصاد العربي أمام التحديات (النفط والمال والتكنولوجيا)، دار الطليعة، بيروت، 1977م، ص 45، وانظر كذلك سلمان رشيد سلمان في العلم والتكنولوجيا والتنمية البديلة، دار الطليعة، بيروت، 1986م، ص112.

19- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984م، ص80.

20- انظر هاشم صالح: دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، الوحدة، عدد 60، بيروت، 1989م، ص159-165.

21- انظر مطيع المختار: نقل التكنولوجيا في البلاد العربية: إجراء تنموي أم أداة للتبعية؟ الوحدة، عدد 55، بيروت، 1989 م، ص77، وانظر كذلك الخوري بولس في التراث والحداثة، معهد الإنماء القومي، بيروت،1984م.

22- انظر سعد الدين إبراهيم (وآخرون): صور المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982م، ص119.

23- انظر سعد الدين إبراهيم: الدولة القطرية وسيناريوهات المستقبل العربي، الوحدة، عدد 48، بيروت، 1988م، ص 5-27 وكذلك أحمد صدقي الدجاني: رؤى مستقبلية عربية، دار المستقبل العربي القاهرة، 1983م.

24 - سعد الدين إبراهيم، صور المستقبل العربي، ص 120-121.

25 - مصطفى حجازي، العقلانية والفكر العربي، عدد 51، الرباط، 1988م، ص117.

26 - انظر عيسى بلاطة: تحديات الأصالة الثقافية العربية في العقد القادم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م، ص120.





من المقارعة إلى المطارحة
في نصرة الحوار العاقل

رشيد الراضي(*)

لا يخفى ما يمثله الحوار بالنسبة لحياة الإنسان، فهو حاجة أصيلة وحيوية تفرضها طبيعته الاجتماعية وأسلوب عيشه القائم على المشاركة والانفتاح على الآخر، والتعاون معه لتلبية الحاجات العملية والنظرية، وتحقيق الإشباع المادي والمعنوي. وقد عُني الإنسان منذ القديم بتأمل هذا النشاط وتقليب النظر فيه لفهم حقيقته وتقعيده بصورة تجعله مفيداً ومثمراً. وأسهمت مختلف الثقافات في هذا الجانب وخصوصاً الثقافتين اليونانية والإسلامية. فقد أبدع اليونانيون في التنظير لفنون الجدل والخطابة، فدرسوا هذه المباحث إلى جانب المباحث القياسية البرهانية وتناولوها من جهة الوصف فكان عملهم استقصاء بارعاً لأوجه استثمار الملكة الخطابية والجدلية في تداول المعرفة، كما تناولوها من جهة التقويم فأبدعوا في إحصاء صور الخروج عن المظاهر السوية لهذا النشاط، فتركوا للبشرية تراثاً من النظريات المتفردة. كما تميز المسلمون بعنايتهم الفائقة بهذا الموضوع حتى صارت مباحث المناظرة والمباحثة من الفنون التي تحتل موقعاً متميزاً ضمن العلوم الإسلامية، فبرزت مدارس مختلفة في هذا الفن، وضعت مبادئ وقواعد في ضبط ممارسته تستهدي بعدة منطقية غاية في الإحكام، كما سنّت آداباً وأصولاً تعصم كل

(*) باحث من المغرب .

من درج في سلكه عن السقوط في بعض الآفات التي تنال من قيمته وتقلل من إنتاجيته، فكانت المناظرات التي أبدعها المسلمون نماذج باهرة للحوار العاقل والمتأدب، أصبحت معيناً تنهل منه أجيال العلماء والباحثين على مدار القرون، وتوجه بقواعدها المنهجية وقيمها الخلقية كل الراغبين في جعل الحوار أرضية تقوم عليها علاقة تشارك بين الأفراد والجماعات بدل الخضوع لنوازع الإكراه والإقصاء والعنف.

وقد تزايد الاهتمام بالحوار في العقود الأخيرة كانعكاس لجملة من التحولات التي ميزت القرن العشرين، وعلى رأسها الثورة التواصلية التي أصبحت تمثل سمة المجتمع الحديث. وكمواكبة لذلك أصبح العلماء يُولُونَ أهمية خاصة لهذه الظاهرة، وتُرجم ذلك حديثاً في أعمال البحث والدراسة التي تتخذ الحوار موضوعاً لها، تعالج قضاياه المختلفة، وتستشكل مسائله العويصة. ويوجد في طليعة المهتمين بهذا المبحث الفلاسفة والمناطقة وعلماء اللغة الذين جعلوا منه حقلاً لدراسة علمية لها مباحثها المعلومة، وأدواتها ومناهجها المضبوطة، وكم لا بأس به من النتائج التي تحظى بتقدير النظار في هذا الشأن. وقد حدد هؤلاء الدارسون هدفهم من دراسة الحوار في العمل على تطويره وتجويده والارتقاء به في سلم العاقلية، وتخليصه من مظاهر العبث والممارسة العفوية الارتجالية المشوبة بالكثير من الانحراف عن المعايير النموذجية للحوار العاقل.

ومقالنا هذا محاولة لتقريب بعض التصورات الحديثة حول الحوار، نستقيها من درس الحِجَاج الحديث، ونسوقها متفاعلة مع بعض الهموم المعاصرة المرتبطة بقضايا التعاون والتشارك بين المختلفين من أبناء الأمة الواحدة. وذلك حتى نسهم في وصل النظر بالعمل، ونفيد من هذا النتاج النظري في تقويم الممارسة المعاصرة للحوار كي ترتفع إنتاجيته ويزكو أثره في توسيع دائرة الوفاق والتقليل من مواطن الشقاق بين المفكرين والعاملين من الأمة الواجدة والمجتمع الواحد في شتى مجالات الفكر والعمل.

ونبدأ بسؤال التعريف، فما المقصود بالحوار عموماً؟ وتأسيساً على ذلك كيف يمكن إنجاز الحوار بين الأطراف المتخالفة؟

يعرف الحوار Dialogue في الأدبيات المنطقية المعاصرة بكونه فعلا قاصداً يتجلى في صورة متوالية من الرسائل أو أفعال الكلام يتداولها واحد أو أكثر من المتحاورين، بحيث يوجهه هدف مشترك يتعاون الطرفان من أجل تحقيقه، ويلتزمان لأجل ذلك بجملة من الضوابط والمقتضيات[1]. والحوار في هذه الأدبيات أيضاً ليس ضرباً واحداً، إذ ينبغي التمييز فيه بين مظاهر متعددة[2] وأنماط مختلفة أهمها المباحثة والمجادلة والمفاوضة والمقارعة والمحاورة النقدية والحوار التعليمي والحوار التعلمي وأنواع أخرى تختلف من حيث هدفها ومنطلقها ومنهجها، وتتنوع بحسب معطيات الحال ومقتضيات المقام. غير أن المحاورة النقدية والمباحثة تبقيان أهم هذه الأنماط وأوفاها بالمعايير الأساسية للحوار العاقل، كما يمكن اعتبارها إطاراً مناسباً لمقاربة النشاط الحواري المعاصر، بحيث يمكن اعتماد المفاهيم المقترحة ضمن مباحث هذين النمطين في تقويم وتوجيه الحوار بين المتخالفين المتناظرين وجعله يندرج على الدوام ضمن ذاك الشكل من الحوار المثمر الذي يعود نفعه على الأطراف المتحاورة، وتعم فائدته المجتمع بأكمله، ويعصم الفرقاء من السقوط في صوَرٍ من الحوار السلبي الذي أصبح ـ وللأسف ـ مشهداً مألوفاً يطالعنا كل حين في الحياة العامة (السياسية والاجتماعية والثقافية...) وعبر وسائل الإعلام المتنوعة.

وقبل أن نبسط القول في هذين النمطين الذين يمكن إدراجهما ضمن ما يصطلح عليه بالحوار العاقل نتوقف أولا مع الصورة المقابلة لهما أي الحوار غير العاقل الذي يعتبر مظهراً من مظاهر الأزمة التي تصيب الكيان الفكري للمجتمع وتجعل التواصل بين أفراده منقطعا، ومن ثم تنتشر بذور الشقاق والعداوة، ويتعثر كل أمل في التعاون والوفاق.

آفات الحوار غير العاقل

إن المقصود بالحوار غير العاقل في الأدبيات الحوارية المعاصرة ذاك النوع من الصدام العفوي الذي يحدث بين المتخالفين، مدفوعين في ذلك بفعل التعارض الطبيعي بين الأفكار والتصورات، أي أن الحوار في هذه الحالة لا يكون عبارة عن ممارسة واعية مفكر فيها، ولها غاياتها المرسومة ومقاصدها المعلومة، وإنما هو عبارة عن رد فعل غريزي تحكمه حوافز الغضب والتعصب للذات أو العرق أو الفكر...

وهذا الحوار عادة ما ينطلق بصورة اعتباطية تفتقد إلى كل إجراءات التخطيط والتدبير المسبق، فيكون أشبه بالعراك الذي يحدث بسبب المصادمات الجسدية أو تعارض المصالح الآنية. إن هذا الضرب من الحوار يصطلح عليه لدى بعض منظري الحوار المعاصرين باسم المقارعة الشخصية personal quarrel، ونصطلح عليه من جانبنا بـ«المناطحة» لما في هذه التسمية من إيحاء بالأجواء اللاإنسانية (الحيوانية) التي تسود في هذا النمط من الحوار، حيث يغلب عليه التهجم المطبوع بنوع من العنف، ويكثر فيه تحريك العواطف وحشد الحجج كيفما كانت وبأي وجه كان، ويطغى فيه الاتهام المتبادل، ويقل فيه التعقل والاتزان، لأن الهدف الذي يوجهه هو مجرد الرغبة في قهر الخصم وإلجامه، وهذا ما يفسر لجوء المتقارعين إلى استعمال مختلف الوسائل التي تمكنهم من بلوغ الهدف وهو غلبة المحاور وإخضاعه. من هنا نجد شيوع مختلف أنواع السفسطات في هذا النمط الذي يعتبر الفضاء المناسب للسفسطة[3]، وخاصة السفسطة المسماة في الأدبيات الحجاجية بسفسطة ad hominem التي تتمثل في تقصد ذات المخاطب بدل أفكاره ودعاواه، وذلك بهدف تعدية التجريح الواقع على ذات الشخص إلى تجريح دعواه أيضا. ولا يخفى أن هذا النمط من المحاورة يحتل رتبة دنيا في سلم النشاط الحواري، ولا يمكن اعتباره فضاء مناسباً لتحقيق ما يفترض أنه الهدف الأصلي المنشود من الحوار وهو التعاون على البحث أو على حل الخلاف.

وللأسف الشديد فإن هذا الضرب من الحوار يحتل حيزا معتبرا في دائرة الحوار كما نشهده في واقعنا المعاصر بين أبناء الأمة الواحدة والمجتمع الواحد، فدونك وسائل الإعلام المختلفة، من صحف وقنوات مرئية لا تفتأ تمطرنا بألوان من المناطحات(لا المطارحات) التي لا يمكن بأي حال نسبتها إلى الحوار العاقل، فهي أشبه ما تكون بشتائم المتعادين أو تقاذف المتحاربين، ولو أقمت بدل الكلمات قنابل لكان حال (المتحاورين) إلى تباب. ولا يغُرّنك الشكل فتخطأ عينُك هذا الوضع في بعض ما أصطلح عليه بـ«المناطحات المنظمة»، كما هو الشأن في بعض البرامج التي أصبحت موضة القنوات الإذاعية والمرئية، حيث يتم فيها استدعاء المتحاورين وإحاطتهم بمظاهر الوقار في المجالس والملابس[4] لتنطلق المبارزة فلا

تنتهي إلا بكالم ومكلوم (أي جارح ومجروح في حلبة الكلام)، فأي فائدة في هذا الضرب من الحوار غير التنفيس عن الطاقة الغضبية تجاه الخصم؟!، بل ربما ـ وهذا أخطر ـ تأجيج مشاعر الحقد والكراهية وتهيئة الأجواء للمعارك الفاصلة المنتظرة التي نرى بين الفينة والأخرى مناوشاتها في ساحات النضال الفكري أو السياسي، وفي رحاب المجالس التي تجمع ـ كرها لا طوعا ـ هؤلاء المتخالفين.

الحوار والقصد ومحل النزاع

إن هذا الضرب من الحوار يغيب فيه ركن أساس يعتبره نظار الحواريات – قديماً وحديثاً شرطاً ضروريا لا تصح المحاورة إلا به، ويُعذر المتحاور إذا أعرض عن المحاورة بدعوى غيابه، وهذا الشرط هو النية والقصد الصادقين إلى إنجاز محاورة جادة، فهذا القصد هو الذي يضمن عدم إهدار الجهد وإضاعة الوقت في عبث لا طائل من ورائه، فغياب القصد في المحاورة يستتبع غياب العقل فيها مادام العقل ليس غير الفعل القاصد المنزّه عن العبث والهوى. ومن العيوب التي يثمرها غياب القصد الحسن في المحاورة، ما يتعلق بتحرير محل النزاع، فمعلوم أن أي محاورة ينبغي فيها أن تتعلق بقضية هي بالذات نقطة الخلاف بين المتحاورين، بحيث تنصرف إليها فعاليتهم الحجاجية، ويدور حولها جهدهم العقلي في استخراج الأدلة وصوغ الاعتراضات. وإذا لم يتم تعيين محل النزاع فإن الحوار يترك للظروف والأحوال العابرة والمتقلبة، فتكون النتيجة مناطحة تخبط ذات اليمين وذات الشمال، فيكب الطرفان (أو الأطراف) على وجوههم ليبدأ الحوار بالتلجج، ثم سرعان ما يعتريه التأجج، فيصير ناراً حارقة لا تبقي ولا تذر. وعلى سبيل التشخيص السيكولوجي لهذه الوضعية يمكن القول أن غياب محل النزاع يجعل المتحاور ينظر إلى الطرف الآخر باعتباره هو ذاته محل النزاع، ووجوده هو القضية التي ينبغي إبطالها بكل الوسائل الممكنة، فتبدأ عملية النقض في صورتها الابتدائية، كطعن في الأهلية الفكرية للمحاور، ثم تتدرج إلى القدح في نيته وقصده، وقد ينتهي الأمر باستعمال أسلحة التدمير الشامل التي تعتبر لحظة درامية في هذا الضرب من الحوار، وهذه الأسلحة ترتد كلها إلى مظهر واحد هو الإقصاء والإلغاء الذي يتلون في صور مختلفة أشهرها أنواع ثلاثة معلومة أصبحت دارجة في الحوارات التي تدور كل يوم بين المتخالفين من أبناء الأمة الواحدة والمجتمع الواحد، فهناك: التسفيه

(الإخراج من العقل)، وهناك التكفير (الإخراج من الدين) وهناك التخوين(الإخراج من الأمة).

وعموما نقول: إن غياب محل النزاع من الثغرات الخطيرة في الحوار يجعل العلاقة المتوترة تتفاقم إلى أن تبلغ درجة الحقد والكراهية للطرف الآخر بحيث يعتقد كل طرف أن الخلاف بينه وبين الطرف الآخر خلاف وجودي لا يمكن حسمه إلا بالإفناء والإلغاء.

وتأسيسا على هذا تكون الخطوة الأولى التي يتعين الإقدام عليها في أي حوار فعلي أو مفترض هي تحرير محل النزاع، وتعيين وجه الخلاف بين الطرفين (أو الأطراف) المعنيين وذلك حتى تسد الطريق أمام كل من يريد تحريف النقاش عن مساره، والاصطياد في الماء العكر، كما يفعل بعض المنتفعين من الخصومة القائمة بين أبناء الأمة الواحدة من المغرضين في الداخل والخارج. وذلك حتى تنكب المناقشات والمحاورات على قضايا حيوية تهم حاضر الناس، وتمس همومهم الفعلية ومن ثم ننتهي من معارك الطواحن الهوائية التي تضعنا في حلقات مفرغة لا أمل في الخروج منها. ونتخلص من تلك السفسطات التي تدخل في باب ما يصطلح عليه بين أهل المناظرة بـ«سفسطات رجل القش» وهي أغلاط (أو مغلطات) حوارية تحصل حين يختلق المتحاور معارضاً وهمياً يضعه مكان الطرف المحاوَر، ويبدأ بتوجيه النقد نحوه حتى يوهم المتتبعين للحوار أنه كسر دعواه وقطع حججه، وهو إنما كسر رجل القش الذي صنعته أوهامه أو قصده السيء. وما أكثر رجال القش الذين يتحركون بين المتخالفين المتحاورين من أبناء أمتنا!، يتم خلقهم إما قصداً بهدف تحقيق انتصارات خادعة وسريعة، وإما دون قصد بسبب جهل كل طرف بالطرف الآخر. وكيفما كان الأمر فالنتيجة واحدة، وهي تعطيل الجهد وإهدار الوقت وتفويت الفرص ـ وما أقلها ـ لرأب الصدع وتقليل مواطن الخلاف.

التمثلات آفة المحاورات

ويقودنا الحديث السابق إلى إثارة مسألة مهمة فيما يخص الحوار بين الأطراف المتخالفة عموما، ويتعلق الأمر بما يطلق عليه علماء النفس «التمثلات». فالتمثلات تلعب دوراً كبيراً في إنجاح أو إفشال الحوار، والمقصود بالتمثلات ـ في سياق

الحوار- تلك الصور الذهنية التي يحملها كل طرف عن الطرف الآخر، وعن الأفكار التي يؤمن بها، والمبادئ التي يعتنقها. وتبلغ هذه التمثلات درجة من التعقيد والحساسية بحيث يتعذر في كثير من الأحيان الإمساك بخيوطها وفهم خلفياتها وتحديد منطقها، فهي عادة ما تكون مغرقة في طابعها الذاتي الشخصي، إذ تتحكم فيها التجارب الخاصة للفرد أو المجموعة، والمؤثرات التربوية والتوجيهية المتنوعة، فتكون الحصيلة في آخر المطاف أن الفرد (أو المجموعة) يعيش في عوالم رمزية تؤطر وعيه وتوجه سلوكه. وفي كثير من الأحيان تكون هذه التمثلات مجرد استيهامات لا أساس لها من الصحة تجعل الفرد (أو الجماعة) في حالة تفاعل غير سوي مع محيطه، قد تبلغ درجة المرض النفسي الذي يستدعي تدخلا طبيّاً صريحا.

ولعل حال بعض القطاعات من المتخالفين المتحاورين يدخل تحت هذا الباب، فتجد فيهم من يعيش حالة من التوجس (المرضي أحيانا) تجاه كائنات ذهنية ونفسية تنتمي إلى عالم ذاتي مختلق وموهوم لا يمت إلى الواقع بصلة، فيدخل المرء في صراع جنوني مع هذا العالم، ولحظة بعد لحظة تتواجه هذه العوالم من الوهم، وتنمو في سياق ذلك مشاعر التحفز والكراهية بين هذه العوالم المغلقة من التمثلات التي تصير أشبه ما تكون بقلاع الأزمنة الغابرة المنكفئة على ذاتها، بحيث لا يُرى داخلها من خارجها، فتكثر عنها الأساطير الباطلة والخرافات المختلقة.

وتلعب اللغة دوراً حاسماً في صناعة هذه التمثلات لأنها الخزان الرمزي للتصورات والانطباعات، فكل كلمة أو عبارة تحيط بها هالة faisceau من المعاني وظلال المعاني التي تتغذى باستمرار من تجارب الفرد ومحيطه النفسي والثقافي والاجتماعي، فالعبارات لها في وعي الفرد (والجماعة) وإحساسه وقعٌ مختلف، فهي بدورها ذات مذاقات خاصة، ففيها الحلوة بمراتبها والمرة بدرجاتها، فما أجده حلواً لذيذاً قد يجده المخالف لي مرّاً لا يستساغ طعمه، والعكس بالعكس.

فمن شروط النجاح في إنجاز الحوار بين المتخالفين، التحرر من هذه التمثلات، وذلك عبر فحصها ومحاولة استبدالها ما أمكن بمعرفة علمية دقيقة بالطرف الأخر وبأفكاره ومعتقداته وقيمه، وهذا ما يتطلب نوعاً من الانفتاح والتواصل المدفوع بالرغبة في معرفة الأخر على حقيقته. وكم من القصص التي سمعناها عن تحول

جذري في نظرة المتخالفين إلى بعضهم بعضاً بعدما تجالسوا وتداولوا واستمع كل واحد إلى الآخر مباشرة دون وسيط، فنشأت بينهم ألفة أثمرت تعاوناً عاد نفعه على المجتمع، وأفاد كل طرف من الحق الذي فتح به الله على نظيره، ولم يؤثر ذلك على ولاء كل واحد لقومه ومذهبه.

نماذج من الحوار العاقل

إن هذه الأمور التي أتينا على ذكرها(تصحيح القصد، تحرير محل النزاع، التخلص من التمثلات الباطلة) تفتح الباب أمام إمكانية قيام حوار نافع بين المتخالفين، حوار نلمس آثاره مباشرة في استبدال النزوع الغريزي بصوت العقل، فيظهر في واقعنا نموذج آخر من الحوار نصطلح عليه بالحوار العاقل.

إن الحوار العاقل يبدأ بالبراءة من دوافع اللاعقل (الغضب، العنف، الأهواء...) والاتجاه بالكلية نحو القيم الإنسانية القائمة على التسامح واحترام الآخر وتقدير اختياراته الشخصية والوفاء للحق وعدم التحيز الأعمى للذات... بل إن هذا الضرب من الحوار يجد مبرره الأول في التسليم المسبق بأن الحق يظهر أحيانا في صور متعددة، وتحيط به إمكانات لا حصر لها، فالحق في مجال الإنسانيات ثقافة وسياسة وتربية واجتماعاً وفنوناً... يقوم على مفاهيم الاحتمال والرجحان والتقريب والتغليب بحيث لا يمكن البت في أسئلته باعتماد الوسائل العلمية المتسمة بطابعها اليقيني القطعي كما هو الشأن في مجالات العلم الموضوعي البرهاني والتجريبي، ففي مجال المعرفة الاحتمالية التقريبية يجد المرء نفسه مضطراً للترجيح بين البدائل والاختيارات، وهذا الترجيح يحتاج منه إعمال الفكر وتقليب النظر، ولا شك أن نظر الواحد في هذا المقام يقف دون نظر المجموع، فيكون الأولى به أن يناظر ويحاور ، ويفيد من محصول الغير يضيفه إلى محصوله فيرتقي في مدارج الحق. إن الرهان في هذا الضرب من الحوار ينصرف إلى ما يصطلح عليه في الفكر المعاصر بتكثير العقل، وتكثير العقل يكون ـ ولا شك ـ بالتعاقل، ولا تعاقل إلا بالتواصل والتحاور والتناظر.

وعلى سبيل التدقيق والتحقيق في الصور التي يمكن اعتمادها صيغاً للحوار بين المتخالفين من أبناء الأمة الواحدة والمجتمع الواحد اليوم، نذكر نموذجين مفيدين

يوليهما الباحثون في شؤون الحوار عناية خاصة، لما لهما من فائدة راجحة في تكثير العقل وتقريب الحق.

أوَّلُ هذه النماذج ما يسمى **بـالمباحثة** inquiry والمباحثة كما يستفاد من اسمها، نمط من المحاورة تكون الغاية من ورائه تحصيل المعرفة، والتماس طريق الحق، والتحرر من الجهل الذي يحسه المرء تجاه بعض القضايا والموضوعات، فالمباحثة هي شراكة في البحث تتم بين طرفين أو أكثر[5] وتنطلق من القناعة بأن عقل الكثيرين أرجح من عقل الواحد وأن عند الآخر على الدوام نصيباً من العلم المفيد، وذلك بموجب طبائع الأشياء التي جعلت من المتعذر أن يحيط المرء بكل المعارف، وأن يصل إلى منتهاها بجهده وحده، فكان لزاما عليه أن يطلب شطر العلم الذي يفتقده من غيره. ومن ثم فإن المباحثة تشهد على الدوام مساراً تصاعديّاً، ينتقل فيه المتحاوران من حالة نقص في المعرفة إلى تحصيل مقادير معتبرة منها. من هنا كان أس المباحثة هو التعاون بين المتحاورين لأن كلا منهما يطمع في تحصيل علم ينفعه، فيبذل أقصى ما في طاقته ليدفع الطرف الآخر كي يعرك ملكاته في تمييز الحق وعرضه على وجهه الصحيح. بحيث ينقلب الوضع عما هو عليه في المناطحة، فبقدر ما أجاد الطرف الآخر تكون فائدتك، وكلما تعثر كنت أنت الخاسر، وفاتتك الفرصة في معرفة المزيد. وقد بلغ المسلمون قديماً مراتب عليا في تمثل هذه المقومات القيمية، حتى أنهم جعلوا من الآداب المعتبرة في المناظرة، أن يتمنى المتناظر لو ظهر الحق على يد مناظره[6]. وهكذا يبدو أن المباحثة تمثل النموذج الأقرب إلى التعقل والتخلق في منهجها ومعاييرها.

بـالإضافـة إلى المباحثـة هنـاك **المحـاورة النقـدية**[7] (أو الحـوار الإقنـاعـي) critical discussion، فإذا كانت المباحثة غايتها تحصيل المعرفة، فإن المحاورة النقدية غايتها حل الخلاف حول القضايا المتنازع حولها. ففي هذا الضرب من الحوار تتم المواجهة بين طرفين(أو أكثر)، ويكون هدف كل طرف هو إقناع الطرف الآخر بدعواه، ويتم لأجل ذلك اعتماد مسلك التدليل على الدعوى، وينبغي في التدليل على الدعوى أن تراعى فيه جملة من القواعد التي حصل التسليم بها من الطرف الآخر. فكل من انخرط في هذا الضرب من الحوار عليه أن يلتزم بالسعي

لإقناع محاوره بالاستناد إلى المقدمات التي يقبل أو يسلم بها هذا المحاور(وهنا تختلف المحاورة النقدية عن المباحثة التي تشترط أن تكون المقدمات مقبولة من الطرفين). وتبعا لذلك فإن هناك نوعان من الحجج يمكن التوسل بها في المحاورة النقدية، الحجج الداخلية، ويتعلق الأمر هنا بالعمل على انتزاع الحجج من القضايا التي يسلم بها المحاور في المحاورة ذاتها. وهناك مسلك آخر في طلب الحجج، يتمثل في استدعاء حجج خارجية وهي قضايا ووقائع جديدة يتم قبولها لأنها بديهيات علمية أو معطيات يقطع بها أهل الخبرة الذين يمثلون في هذا السياق طرفاً ثالثاً يتخذ كمصدر محايد للخبرة، وتشترط المحاورة النقدية كذلك أن يلتزم المتحاوران بالتعاون فيما بينهما للوصول إلى حل المحاورة، فكل طرف يظل ملزماً بإفساح المجال للطرف الآخر حتى يعرض دعواه ويستوفي مسألته.

وتنقسم المحاورة النقدية بدورها إلى نمطين اثنين:

محاورة نقدية تناظرية: وفي هذا النمط يكون كل طرف ملزماً بالدفاع عن دعوى خاصة به، أي أن الطرفين يتحمل ـ كل من جانبه ـ دعوى تتعارض مع دعوى الطرف الآخر، ومن ثم يجد نفسه ملزماً بالتدليل عليها. ومثال ذلك أن ينتصب زيد للدفاع عن الدعوى القائلة بأنه لا ينبغي النص في الدستور على اعتماد اللغة العربية لغة رسمية للدولة، ويواجهه عمرو بدعوى معارضة ترى أهمية النص على ذلك. فكل واحد منهما يتحمل دعوى خاصة به، فيسوق لها أدلة تفيد مذهبه وتدعم دعواه.

محاورة نقدية لاتناظرية: وفي هذا النمط لا يكون المتحاوران على الدرجة نفسها من الالتزام. فالطرف الأول يدّعي دعوى معينة، والطرف الآخر يكتفي فقط بأن يسأل ويشكك في هذه الدعوى، ويعترض على الحجج التي يوردها العارض، فالأول يتحمل عبء التدليل بخلاف الآخر الذي لا يكون ملزماً بالدفاع عن الدعوى المعارضة، لأنه يقوم فقط بالتشكيك، ومثال ذلك أن ينتصب زيد للدفاع عن الدعوى القائلة بوجود نظرية حول شكل الدولة في الإسلام، ويواجه في ذلك عمرو الذي لا يسعى للدفاع عن نقيض هذه الدعوى، (أي عدم وجود هذه النظرية في الإسلام) وإنما يقوم فقط بالتشكيك في الحجج التي يوردها زيد حتى يدفعه إلى بذل أقصى ما يمكن في الدفاع عن دعواه.

والخلاصة إن المباحثة والمحاورة النقدية يمكن إدراجهما ضمن باب واحد نصطلح عليه بالمطارحة التي يستفاد من اسمها أنها تقوم على مساهمة من الطرفين في الطرح، بحيث يتم في المباحثة طرح العلم من المتباحثين، فتتفاعل هذه المطروحات تفاعلاً يظهر أثره في انبثاق معرفة غنية، كما يتم في المحاورة النقدية طرح الدعاوى والحجج وعرضها على محك النقد، فيكون حاصل هذا التناقد بين المتحاورين معرفة نقية. وهل من فضل في العلم أعظم من الغنى والنقاء؟ وهذا بخلاف المناطحة التي لا تولد غير العداوة والشقاق والولاء الأعمى لأهواء الذات ونزوعاتها الأنانية.

ثم إن للمطارحة حسناتٍ أخرى تظهر آثارها في واقع الناس وأحوالهم التي تنحو صوب التعايش المثمر والتعاون البناء، فلما كانت المطارحة مباحثة، ومحاورة فلاشك أن المجتمع والأمة يستفيدان منها أيما إفادة، فمن جهة يتحقق التواصل ويحصل التعارف بين المتخالفين، ومن جهة أخرى تتسع المعرفة ويضيق حيز الجهل، ثم من جهة ثالثة يرتفع التنازع حول الكثير من الأمور، فتضيق الهوة بين الأطراف المتخالفة، ويصبح بالإمكان التعاون فيما اتفق عليه، والاستمرار في التناظر حول مواطن الخلاف العالقة.

❊ ❊ ❊

1- Douglas Walton , informal Logic: a handbook for critical argumentation , Cambridge University Press, 1989, p3.

2-Informal logic p 3 - 9.

3 – السفسطة في الاصطلاح القديم هي عبارة عن استدلال صحيح في الظاهر معتل في الحقيقة(أرسطو). وهي تدل في الاصطلاح الحجاجي المعاصر على تلك الأغلاط الحوارية (صورية كانت أو غير صورية) التي تؤدي إلى إعاقة المحاورة عن بلوغ هدفها وهو حل المنازعة (خروتندورست وإيمرن) وهي تشمل مجموعة من الحيل اللفظية والمعنوية التي يلجأ إليها المتحاورون للتنصل من عبء التدليل على دعاويهم، وللظفر في المحاورة بأيسر سبيل.

4- المجالس والملابس من الأمور التي يراهن عليها الخطاب السوفسطائي مراهنة كبيرة، وقد انتبه القدماء إلى هذا الأمر(أرسطو مثلا) فتحدثوا عن سفسطات الإيثوس Ethos أي تلك التي تقوم على استبدال العقل بالمظهر الخارجي، فتنتج مخاطبة مرائية خادعة لا وزن لها في سلم العاقلية. واليوم أصبح الحجاج أكثر وعيا

بالطاقة التأثيرية لهذه الوسائل اللاحجاجية في خداع الناس وإشاعة الوهم في لباس العلم.

5- لعل هذا الضرب من المحاورة هو ما كان يقصده نظار المسلمين من أهل الجدل والمناظرة حين حديثهم عن «التعاون على الفحص» وهي تسمية قريبة من الاصطلاح المعاصر كما هو وارد عند بروكرايد وإهننكر . "une enquête critique mené en collaboration"

6 - كان بعض أهل العلم قديما يقول ما ناظرت أحدا إلا وتمنيت لو ظهر الحق على يديه.

7- لقد وضع الدكتور طه عبد الرحمن تعريفا لهذا الضرب من الحوار الذي يقابل المناظرة في التراث العربي، فقد عرفه كما يلي: «الحوار النقدي» هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات ـ أو قل الاعتراضات التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي أو قل دعوى الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا» انظر ص 34 من كتاب «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» ، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 2002 م.





القدرة على النظر المستقبلي
(النقد الثقافي مدخلاً للتأليف)

محمد همام(*)

حظيت الدراسات النقدية بشيوع واسع في التسعينات، وقد جاءت بعد انحصار النظريات النقدية النصوصية والألسنية وتحولات ما بعد البنيوية. وإذا كانت الدراسات الجدلية قد أعلنت موت النص، والدراسات البنيوية قد أعلنت موت الإنسان فإن الدراسات الثقافية لم تعد تنظر إلى النص بما هو نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي قد يظن أنه من إنتاج النص، بل صارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية، وأنماط تعبيرية وإيديولوجية وأنساق تمثيلية، تمارس شتى أنواع الهيمنة والتحكم في المتلقي الفردي أو الجماعي، بطرق متخفية، وترسم جغرافيا تمثلاته الذهنية وآفاقه التأويلية، وترسخ قيماً ومقولات وسلوكات قد تكون ضد الإنسان وضد وجوده، أي التأسيس لنسق ثقافي لا إنساني.

واشتهر النقد الثقافي، بوصفه مبحثاً حيوياً داخل الدراسات الثقافية، بما أحدثه من تغيير مهم في منهج تحليل الخطابات واستثمار المعطيات النظرية والمنهجية لحقول معرفية متداخلة كالسوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والفلسفة والآداب.

ويرتكز النقد الثقافي على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوصي كما هي لدى بارت ودريدا وفوكو مثلاً وغيرهم من رواد الدراسات الثقافية. كما يولي النقد

(*) كاتب وباحث من المغرب .

الثقافي أهمية كبيرة لدور المؤسسة العلمية والثقافية، كيفما كانت، في توجيه الخطاب والقرّاء نحو نماذج وأنساق وتصورات يتأسس معها الذوق العام وتتخلق بها الصياغة الذهنية والفنية، وتصبح معياراً يُحتذى أو يقاس عليه[1].

وقد برز في العالم العربي والإسلامي النقد الثقافي بشكل خجول، ولا يزال في بدايته أمام هيمنة المؤسسة وجبروتها وقوة دفاعاتها. وقد برز في هذا المجال إدوارد سعيد وعبد الجواد ياسين، مما فتح مجالات جديدة للخطاب النقدي العربي وسمح بتنويعه وإكسابه فعاليات القراءة والتحليل والنقد؛ نقد الدراسات العلمية، ونقد الخطاب النقدي القائم كمؤسسة وكانحيازات. وبتعميق هذا الخيار النقدي سيتطور منهج قراءة الثقافة العربية كفعل حي.

وسنعتمد إسهامات أولئك الرواد للوقوف على معنى النقد الثقافي والتعريف به وسط القراء في العالم العربي والإسلامي، كما سنقف عند دور هذا النوع من النقد في الكشف عن الأنساق الثقافية الإسلامية والتي تعيق أية رغبة حقيقية في التأليف وتحقيق عمل جماعي مشترك ونافع.

1 ـ أطروحة النقد الثقافي؛ من نقد النصوص إلى نقد الأنساق

طرح المفكر إدوارد سعيد في كتابه «العالم والنص والناقد» (1983م)، مصطلح «النقد المدني» (Secular Criticisme)؛ هذا النقد الذي يزاوج بين نقد المؤسسة ونقد الثقافة، ومساءلة الخطاب النقدي ذاته، مع انفتاحه على المهمش وإقحامه في المتن، والتخلي عن كل الانتماءات والتحيزات التي قد تعرقل عمل الناقد المدني وتسيء إلى مقارباته، إلا أن هذا المصطلح لم يكتسب شهرة مثل ما اكتسبها نقده لخطاب الاستشراق رغم إصرار إدوارد سعيد على العودة إلى المفهوم في جلّ أعماله والتذكير به وبأهميته في التحليل والدراسات الثقافية، وبأهمية المصطلحات التي يقترحها في نقده الثقافي[2]. ويعتبر كتابه «الثقافة والإمبريالية» موسوعة في النقد الثقافي، نقد سجل المحفوظات الغربي، رغبة في الاستنهاض والاستنفار والمقاومة[3].

وفي المقابل اقترح الباحث عبد الله الغذامي مصطلح «النقد الثقافي» كآلية تحليلية للأنساق الثقافية العربية. هذه الأنساق التي ترسخ التجزيء وتباعد بين

عناصر الأمة الفكرية والسلوكية، بل ثبت كل عناصر التعصب والانتماء الضيق والتعامل بعنف وقسوة مع المخالف، وبث روح الاحترام في شخصية المسلم المعاصر.

وتنطلق أطروحة النقد الثقافي عند الغدامي من أن الثقافة العربية والإسلامية يتحكم فيها بناء نسقي متكامل العناصر ومتداخلها، يخلق حسّاً استسلاميّاً غير نقدي لدى جمهور الثقافة[4].

وانطلق الغدامي من مجال الدراسات الأدبية والنقدية لاختبار المفهوم الجديد والوقوف على كفاياته الإجرائية والتحليلية والنقدية؛ فالنقد الثقافي هو بديل متجاوز للنقد الأدبي والذي ظل يرزح تحت قيود المؤسسة–النسق. أما النقد الثقافي فيعيش حالة تحرر واستقلال عن هذه المؤسسة–النسق، بل يخضعها هي ذاتها للنقد والمساءلة.

يتميز النقد الثقافي، في نظر الغدامي، عن النقد الأدبي بكونه يحقق أربع نقلات إجرائية؛ في المصطلح ذاته وفي المفهوم وفي الوظيفة وفي التطبيق. فنقلة المصطلح تشمل عناصر الرسالة أو الوظيفة النسقية، والمجاز والتورية الثقافية ونوع الدلالة والجملة النوعية والمؤلف المزدوج. وأهم شيء لافت للنظر في هذه النقلة الاصطلاحية هو إدخال الوظيفة النسقية إضافة إلى الوظائف الست للغة، كما حددها رومان ياكوبسون، في النفعية والتعبيرية والمرجعية والمعجمية والتنبيهية والشاعرية أو الجمالية[5]. فإضافة الوظيفة النسقية يسمح لنا بتوجيه النظر نحو الأبعاد النسقية التي تتحكم فينا وفي خطاباتنا. والكشف عن هذه الوظيفة هو مبدأ أساسي من مبادئ النقد الثقافي، بل هي منطلقه النقدي وأساسه المنهجي؛ ويتحول النص عندها، من مجرد تجلّ أدبي إلى حادثة ثقافية، أي نص، كيفما كان انتماؤه الحقلي والتخصصي.

كما يقدم النقد الثقافي قراءة جديدة لبعض المفاهيم النقدية كالمجاز، وينظر إليه من منطلق أن الاستعمال فعل عمومي جمعي وليس فعلاً فردياً، أي أن المجاز يصبح عندها فعلاً ثقافياً فيتوسع مجاله ويخرج من ضيق الخطاب البلاغي المحدود، بل يصبح مفهوماً محوريّاً في البديل الجديد أي «النقد الثقافي» عوض

النقد الأدبي. هذا الأخير حكمته المقولات البلاغية القديمة التي لم تكن تتجاوز عمليات التفسير والشرح والتلخيص، فانحصرت البلاغة العربية في الجمالي البحت ولم تتجاوز جماليات اللغة، وحرمت من القدرة على أن تكون أداة نقد أو قراءة أنساق الخطاب وكشف معضلاته. وإذا كان النقد الأدبي ينحصر في ضبط علاقة النص مع إنتاج الدلالة بنوعيها الصريح والضمني، فإن النقد الثقافي يركز على الدلالة النسقية والتي ترتبط من خلال علاقات متشابكة نشأت مع الزمن لتكون عنصراً ثقافيّاً أخذ بالتشكل التدريجي إلى أن أصبح عنصراً فاعلاً، لكنه وبسبب نشوئه التدريجي تمكن من التغلغل غير الملحوظ وظل كامنا هناك في أعماق الخطابات، وظل ينتقل ما بين اللغة والذهن البشري فاعلاً أفعاله من دون رقيب نقدي لانشغال النقد بالجمالي أولا، ثم لقدرة العناصر النسقية على الكمون والتخفي ثانيا[6].

ويشتغل النقد الثقافي وفق مفهوم «الجملة الثقافية» متجاوزاً المفهوم الذي تكرس مع النقد والبلاغة الكلاسيكيين وهو «الجملة النحوية» و«الجملة الأدبية»؛ فالجملة الثقافية، في نظر الغدامي، مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية المختلفة[7].

إن التحرر من هيمنة اللغوي، بمفهومه البلاغي-الجمالي الضيق، هو تحرر من النسق وإكراهاته وحدّ لسلطته ذات الهيمنة الضاربة والمتحكمة في الناقد، توجه ذوقه وأحكامه ومقاربته. فالنقد الثقافي يحول القارئ-الناقد من مجرد صنائع ثقافية تتحكم فيها الأنساق المغلقة وتوجه حركتها، إلى عناصر فاعلة ومنتجة وفاحصة لكل نص وفق انضباطات منهجية صارمة. ولا يمكن تحقيق هذا دون الانتباه إلى ما يسميه الغدامي بـ«المؤلف المزدوج»، والازدواج يكون بين المؤلف المعهود، سواء كان ضمنيّاً أو نموذجيّاً أو فعليّاً. والمؤلف الآخر، وهو الأخطر، أي الثقافة ذاتها، أو ما يسمى بـ«المؤلف المضمر»، وهو المؤلف النسقي وفق نظرية النقد الثقافي، فهو حاضر في لاوعي المؤلف المعهود، يمارس كل أشكال التحكم والهيمنة والتوجيه، أو ما سماه بعض الباحثين بالقاهرية، وهي التي تأسر العقل المسلم المعاصر، سواء قاهرية الماضي (السلف) أو قاهرية الحاضر (الغرب)،

وتعيق كل عمليات التأليف والإبداع والنقد[8].

وتتحقق الوظيفة النسقية في أي نص، من خلال ميل الثقافة إلى تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خفية؛ كالحيل الجمالية والأخلاقية... وعندها يتنازع النصَّ نسقان؛ أحدهما مضمر نقيض لآخر علني، يحمل من القيم الجمالية والأخلاقية ما يسمح له بغرس قيم الثقافة-النسق. ولا بد من أن يكون مقروءا وواسع الانتشار، وبذلك يمكن الوقوف من خلال آلية النقد الثقافي على ما للأنساق من فعل مؤثر وضارب في الذهن الاجتماعي والثقافي.

إن النسق من حيث هو دلالة مضمرة ليس مصنوعاً من مؤلف ما، ولكنه منكتب ومنغرس في ثنايا الخطاب، مؤلفه الأول هو الثقافة ذاتها، يتحرك في حالة تَخَفٍّ دائم ويستخدم أقنعة كثيرة، ويقتحم العقول والأزمنة. ومن شدة تأثيرها وامتدادها في القارئ، أي قارئ، نلحظ كيف يقبل الجمهور على استهلاك الثقافة-النسق، والطرب لها، ولو كانت ضد ما يؤمن به عقلياً. ويرى الغدامي أنه كلما رأينا منتَجاً ثقافيا أو نصا يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمر الذي لا بد من كشفه والتحرك نحو البحث عنه، والوقوف على حبكته النسقية الفاعلة[9]. ويظهر ذلك كثيراً في نوع من الكتب الدينية، وفي الأشعار والأغاني والأزياء والحكايات والأمثال والنكت.

إن النقد الثقافي هو نظرية في نقد المستهلك الثقافي، أي الاستقبال والتلقي، للوقوف على الشروط التي يخضع فيها قارئ لنص ما أو خطاب ما لتغييب العقل وتغليب الوجدان وعزل اللغة عن الفكر. فالنقد الثقافي ممارسة نقدية متطورة ودقيقة وصارمة، يبحث في علل الخطاب ويستخرج الأنساق المضمرة، كما هي في خطاب الشعر مثلاً أو في خطاب العلوم الدينية، مما طبع ذاتنا الثقافية والإنسانية بعيوب نسقية فادحة ما زلنا نتحرك بحسب شروطها ومتطلباتها، بل إن الغدامي يذهب إلى أن الشعر (وهو ديوان العرب) مثلاً ليس إلا جرثومة متسترة بالجماليات، أفرزت نماذجها في كل تجلياتنا الثقافية والاجتماعية. كما أن النسق الفقهي، أي العلوم الدينية، ولَّد هو الآخر نماذجه ورعاها وعززها عبر التاريخ، وكل هذا يعيق تحرر الشخصية المسلمة، ويمنعها من التواصل والفعل الصالح في

الحياة، فتميل إلى نوع من الانطواء الأناني، أو احتقار الآخرين، سواء داخل الدائرة الإسلامية أو خارجها، فتتعقد مسالك التأليف بين المسلمين أولا، وبين الناس أجمعين ثانياً، وتُغتال كل قيم التأليف والتعارف والتعاون بين الناس، مما يحفل به القرآن الكريم وتزكيه التجربة النبوية.

ولما عمل عبد الله الغدامي على اختبار نظريته في النقد الثقافي في مجال الأدب العربي، شعراً ونثراً – وقف على العلل النسقية التي تجعل الخطاب الثقافي العربي خطاباً منافقاً ومزيفاً، غير واقعي وغير حقيقي وغير عقلاني[10]. هذا الخطاب الذي تنشط فيه شخصية محورية وحيوية هي شخصية الشحاذ والكذاب والمنافق والطماع. ويرى الغدامي أن الشعر العربي كان مسؤولاً عن ترسيخها من خلال أنساقه المضمرة[11]، مثل قول بعضهم: إن الشعر مزية العقول، وبابه الشر وإذا دخل في الخير ضعف، بحسب الأصمعي. إلا أن هذه المعارضات لم تتطور إلى مستوى نظرية ثقافية ناقدة للخطاب العربي وكاشفة لأنساقه ومضمراته، أي على الأقل لم تصل إلى مستوى إنشاء علم علل في نقد الخطاب الشعري، فظل الشعر أحد مصادر الخلل النسقي في تكوين الذات وفي عيوب الشخصية الثقافية التي أصبحت نمطية من خلال شخصية الشحاذ البليغ (الشاعر المداح)، وشخصية المنافق المثقف (الشاعر المداح أيضا)، وشخصية الطاغية (الأنا الفحولية)، وشخصية الشرير المرعب (الشاعر الهجاء).

لقد كرّس الشعر العربي قيماً في البغي والاستكبار والفخر بالأصل القبلي؛ فعمرو بن كلثوم يتباهى بالظلم والتسلط ، والشاعر الحكيم زهير بن أبي سلمى يقول: «ومن لا يَظلم الناس يُظلم». فالخطاب النسقي الثقافي ورث قيم القبيلة التي زرعها الشعر وخلَّدها، وتحولت إلى قيم فردية، بل أصبحت قيماً نمطية للشخصية الثقافية للإنسان العربي. وبما أن النسق هو نسق التأثير لا نسق الإقناع فإن النفس العربية والإسلامية قد جرى تدجينها لتكون نفساً انفعالية تستجيب لدواعي الوجدان أكثر من استجابتها لدواعي التفكير، بل صارت الذات العربية، وربما الإسلامية أيضا، كائنا شعريّاً، تسكن للشعر ولا تتحرك إلا بسبب المعنى الشعري الذي تطرب له غير عابئة بالحقيقة، وما كانت الحقيقة يوماً قيمة شعرية[12]! وهذا ما

أصاب الذات العربية والإسلامية بنوازع التقوقع والانطواء مما وفَّر للدراسات النقدية والاجتماعية، المحايدة حيناً والمتحيزة أحيانا كثيرة مبررات الإساءة للشخصية الإسلامية وتصويرها تصويراً نمطياً وعصابياً[13].

ولم يقل دور النثر عن دور الشعر في ترسيخ النسق وإفراز نماذجه، برغم محاولات بعض الفلاسفة الأدباء الخروج عن النسق كأبي حيان التوحيدي، ولكن القاعدة التي ترسخت هي أن النثر العربي لم يكن هو الآخر خطاباً حراً وعقلانياً، بل كان مادة أساسية في التربية الذوقية والثقافية وفق النسق وحدوده، وهذا ما تجسده المقامات مثلاً، حيث تضافرت حبكات الكذب والبلاغة والشحاذة لتكون قيماً في الخطاب الثقافي، وهذا ما نلحظه اليوم في الخطاب السياسي والحزبي والإعلامي وهو خطاب مصبوغ بالكذب والزيف، تتحكم فيه «الأنا» المتوحدة والملغية للآخر، فإما هجاء وإما مدح وإما أنانية متفحلة؛ وهذا ما يرسخ قسوة الخطاب الفحولي المتوحش وعنفه، بصوته الواحد، وجنسه الخطابي الواحد، ونمطه الثقافي الواحد.

وجرى تدوين النسق وترسيخه، في إطار عمليات ضخمة للتدوين، تدوين النسق الكبير، من خلال جمع أنساق صغيرة، كالنسق الشعري والنسق الفقهي، وفق شروط المؤسسة الثقافية.

إن النسق الشعري كان مسؤولاً، في نظر «الغدامي»، عن عيوب الشخصية الثقافية الإسلامية، إذ هو الذي اخترع الفحل، في إطار شعر المديح الذي رسّخ كل أشكال الأنانية والجنون الذاتي. والفحل يأتي على رأس الهرم الطبقي، ويصبح ذاتاً نمطية متعاظمة لا مكان فيها للآخر؛ فجرير يعتبر نفسه هو الدهر، والفرزدق يعتبر نفسه هو الموت، وعمرو بن كلثوم يقول:

لنا الدنيا ومن أمسى عليها ... ونبطش حين نبطش قادرينا
بغاة ظالمين وما ظُلِمنا ... ولكنّا سنبدأ ظالمينا
ألا لا يجهلَنْ أحدٌ علَينا ... فنجهلَ فوق جهلِ الجاهلينا

فتضخم الذات وإلغاء الآخر هو السلوك الدارج عند الشخصية النسقية، قديماً وحديثاً، وذلك كله من سلالة ثقافية واحدة. لقد انتقل النسق وترحل من الشعر

إلى الخطابة ومنها إلى الكتابة ليستقر بعد ذلك في الذهنية الثقافية للأمة ويتحكم في كل خطاباتنا وسلوكاتنا[14].

وتحول حرّاس النسق سواء من الشعراء أو الفقهاء إلى فصيلة بشرية متعالية على شروط الواقع والعقل وحتى الحق[15]. وهؤلاء الحراس ما زلنا نراهم في كافة البنيات الفكرية والاجتماعية والسياسية والإعلامية. فالنسق يعبُر كل الحدود ويمتد في كل الأزمنة. فالمتنبي صور الشاعر كالملك الجبار الذي يأخذ ما بدا له قهراً وعنوة. والفقيه يصبح حبر العلوم، والعلامة النحرير، وغيرها من أساليب التضخيم والإكراه الرمزي على القارئ والمتلقي؛ إنها شخصية الفحل المتفرد، شاعراً أو فقيهاً، والتي تحولت إلى نموذج الطاغية والمستبد.

وزاد هذا النموذج النسقي ترسخاً بفعل التربية الثقافية التي عززت فكرة الماضي والأوائل، وآلية الحفظ في التعامل مع إنتاجهم؛ فما لدى الأوائل هو أرقى من كل ما يمكن أن يفعله اللاحقون، وهذا ما جاء مشروع التدوين الثقافي ليحميه ويحفظه، فانتشر الحفظ وضاع التأويل، وكثر التفسير والشرح وقل الكشف والنقد. هذا كله أسهم في تخليق أصنام ثقافية، فتضخمت «أنا» الفحول، وأعطوا وصفات متعالية، ونُزِّهوا عن النقد، وبُرِّئوا من العيوب. فتشكل النموذج الذهني الثقافي للطاغية بكل مبرراته الأخلاقية لسلوكه الأناني والمتجبر والمتعالي، لا يقيم اعتباراً للآخر، ووسيلته مع المخالف هي سحقه وإقصاؤه واحتقاره، وهذا ضدّ قيم القرآن الكريم التي جعلت الكلمة السواء قاعدة مشتركة مع كل الناس، كما أن القيم الأخلاقية الإسلامية العظمى منفتحة على الإنسان من حيث هو إنسان، هذه القيم التي تحث على الأسلوب السلمي الإنساني في معالجة العلاقة مع الإنسان المختلف كأسلوب من أساليب التعارف والتأليف والتعاون[16]. عندها يصبح الدين بتعريف فيتغنشتاين، هو الشعور بالأمن بين الناس في العالم[17].

وهذه السمات كانت في أغلبها شعرية، كنا ننظر إليها بمنظار المتعة الجمالية، أو كانت فقهية ننظر إليها بمنظار الأخلاق والشرع، وكأن لا شيء غير ذلك، غير أن ما فيها أفدح بكثير من مجرد الجمالية أو الأخلاقية.

هذا ما لعب فيه فن المديح دوراً كبيراً، فأصبحت العلاقات بين المادح

والممدوح هي نموذج السلوك ونظام الخطاب في الحياة الثقافية كلها، فظهر المثقف الشحّاذ وانتشرت ثقافة الاستجداء شعراً ونثراً، ووقع تحول رهيب في المنظومة الأخلاقية العربية والإسلامية، بل تشكلت «حكومة للبلاغة»، لا تقبل في منتداها إلا من كان وفياً ومخلصاً للثقافة-النسق. نسق لا يمكن التخلص منه إلا بعمل شجاع ومتواصل، وهذا ما يحققه النقد الثقافي في كشف مضمرات النسق ورموزه كالمتنبي وأبي تمام ونزار قباني وأدونيس في الشعر العربي، وهي النماذج التي اشتغل عليها عبد الله الغدامي، ونماذج الفقهاء وثقافة التقليد التي يمكن أن نشير إليها في هذا البحث-المدخل لنظرية النقد الثقافي.

فالمتنبي وأبو تمام ونزار وأدونيس أسهموا جميعاً، قديماً وحديثاً، في تعزيز النسق وترسيخه وغرسه في الضمير الثقافي تحت ستار البلاغة والمجاز ودعاوى التجديد والخروج على النسق مما أوهمنا بحداثتهم! لما أصبنا نحن المتلقين بداء العمى الثقافي الذي يبثه النسق نفسه.

لقد رسخ الشعر العربي (ديوان العرب) في نظر الغدامي كل معاني الرفث الثقافي، بواسطته تم تزييف المداحين لكل القيم، فصار معهم الأبلغ هو الأكذب وهو الأظلم وهو الأكثر ذاتية وأنانية وتعالياً ودوساً لقيم العمل والفعل. فحلّ العقل الصنيع محل العقل الذاتي، بتعبير ابن المقفع[18].

فمن خلال شعر المدح فقدت الصفات قيمتها الحقيقية وصدقيتها وعمليتها، لأن الخطاب المدحي يعتمد الكذب والمبالغة، باتفاق بين كافة أطراف عملية المدح، والمؤسسة الثقافية ترعى ذلك وتباركه؛ فالصفات تمنح للممدوح مقابل المقايضة المصلحية الفردية. بهذا كله ترسخ في ذهنيتنا الفحل-الشاعر-والفقيه كعناصر مطلقة وأصنام بلاغية وأخلاقية، تولدت عنها صيغ نموذجية مكرورة اجتماعياً وسياسياً وفكرياً وحرستها المؤسسة الثقافية، وحرمّت الاقتراب منها نقداً أو كشفاً.

إن تشكل ظاهرة الفحل في الثقافة العربية، سواء كان شاعراً أو فقيهاً أو حاكماً أو مثقفاً سمح بإسكات الآخر، ونشوء أعراف ثقافية متحكمة في مواصفات الخطاب، فتولدت الممنوعات الثقافية واخترع داء الصمت ورُغِب فيه حيناً، وفُرِض أحياناً كثيرة.

وسُوِّق الصمت، في نظر الغدامي، كقيمة عليا تفوق الكلام وتفضله[19]. وهذا كله من أجل الخضوع للفحل والتسليم لكل مواصفاته وطاقاته الأسطورية؛ حتى لو أخطأ فخطؤه صواب مجازي؛ إذ يجوز له ما لا يجوز لغيره، فهو أمير الكلام، يتصرف في اللغة كيف يشاء، وهو الفقيه المجتهد، والمرجح، وهو الناطق باسم السماء وباسم الناس، تحرسه الثقافة بكل وسائل الحماية، وتتخذه نموذجاً للقدوة الاجتماعية والفكرية كنسق يثبت ويترسخ؛ فقيم العنف رسخها النسق الثقافي بإغرائه الجمالي وحجاجيته الاصطلاحية، خصوصاً بعد تحويل (النحن القبيلة) في الثقافة العربية إلى الذات الفحولية المفردة والمستبدة والتي أزهرت فأخرجت نموذج «الطاغية».

ولم تستطع بعض المجهودات الذكية خرق النسق بتقوية ثقافة الهامش برغم المبررات التي اصطنعها الجاحظ لنفسه، فكتب عن السودان والبرصان والنساء والجواري والحيوان.. ولم تفلح كل أشكال التمزيق والتضييق والطرد التي مارسها الجاحظ على المتن الثقافي-النسق-المركز.

إننا في حاجة اليوم إلى ترسيخ نظرية فاعلة في النقد الثقافي تلاحق النسق وتكتشف آثاره وتفضح علاماته. هذا النسق الذي يعيق كل تحرر أو إبداع في الذات، ويرسخ النزعات الأنانية، ويمنع أية عملية تواصل أو تلاحم بين عناصر الذات-الأمة، ليغرق في الذات-الأنا، وحتى الاختلاف لا يستوعبه إلا في إطار الوحدة الوهمية المشبعة بروح التعصب وادعاء الأفضلية، مما أحدث ثقوباً كبيرة في فلسفة الاختلاف الإسلامية؛ ذلك أن الاختلاف الذي أقره القرآن الكريم ليس أبداً اختلاف أفضلية أو استعلاء قَبَلي أو مذهبي، بل هو آية من آيات الله العظمى في النفس والكون[20]. وذهب بعض الفلاسفة الدينيين المعاصرين، في التفاتة جديرة بالتأمل العميق، إلى أن فلسفة التأليف الإسلامي تقتضي عدم النظر إلى العالم بوصفه خطًّا واحداً مستقيماً ومئات الخطوط معوجة ومتكسرة، بل يتوجب النظر إليه كمجموعة من الخطوط المستقيمة تتقاطع وتتوازى وتتطابق. ثم أليس هذا هو معنى إشارة القرآن الكريم للأنبياء بأنهم على «صراط مستقيم»؟ أي أن كل واحد منهم على أحد الصراطات المستقيمة وليس «الصراط المستقيم»

الوحيد[21]. ويضيف الفيلسوف عبد الكريم سروش «أن الله -تعالى- هو الذي بذر التعددية والاختلاف في العالم؛ فبعث أنبياء مختلفين، وكان له تجل لكل واحد منهم، وأرسل كل واحد منهم إلى مجتمع»[22].

وبهذا نفسر هذا التشرذم الذي تعيشه أمتنا، وهذا الزمن الرديء الذي تتخبط فيه. فهذا النسق المجزئ لذاتيتنا ظل متجذراً في وعينا وتمثلاتنا الذهنية، وعناصره الفكرية تمر من دون نقد حتى شكلت أساساً ثقافياً وذهنياً متحكماً يعيق الإبداع وكل عمليات التأليف بين عناصر الأمة.

وما زال رموز النسق قديماً وحديثاً، سواء في الشعر أو الفقه والمعرفة، أو الثقافة بشكل عام، يجدون تجاوباً وجدانياً عاماً داخل الفضاء العربي الإسلامي، يمارسون كل عمليات الزيف والتضليل، تحت دعاوى الهوية أو السلفية أو الحداثة.. مكرّسين خطابات سحرية تركز على الذاتية والمطلقية والتعالي والأنا المتضخمة، وتحويل القيم من بُعد إنساني إلى بعد ذاتي مصلحي ضيق تحكمه السلطة والقوة واستذلال الفرد للحصول على مآرب شخصية حقيرة.

لم يكن الشعر العربي يوماً تعبيراً عن الذات الشاعرة القلقة، ولكن كان تعبيراً عن النسق المهيمن الذي يمارس عنفه على الذهن، كما لم يكن قطاع واسع من المعرفة الإسلامية تعبيراً عن طموحات الإنسان المسلم في التحرر والفعل التاريخي المؤثر، بقدر ما كان تعبيرا عن مصالح ذاتية وفئوية وحزبية متخفية تحت غطاء الشرعية أو العلوم الشرعية أو القدسية، أو غيرها من الأغطية، مما يقتضي إزالتها وممارسة النقد الثقافي عليها.

2 ـ النقد الثقافي مدخلاً إلى التأليف

إن ممارسة النقد الثقافي هو الذي يكشف لنا أسباب التجزئة المترسخة في واقع الأمة، أسباب تتعمق في البنى الفكرية الدفينة في عقل الأمة الجمعي. فإذا كان الإسلام عنصر تحرير للإنسان من كل أشكال الاستصنام والإذلال والجبروت، وعنصر تأليف بين جماعة المؤمنين، الإسلام من خلال الوحي، فإن السؤال المشروع : هو لماذا يحث القرآن على التأليف والتعاون ، قال الله -عز وجل-: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[23]، في حين يسير واقع الأمة في

اتجاه التجزيء والتشرذم؟ والتجزيء ليس على مستوى الدول والجماعات فحسب ، بل على مستوى الفرد ذاته ؛ حيث أصبح الفرد المسلم الواحد يحفل بكل الاضطرابات والتناقضات والعقد، ويضاف إلى ذلك نزعات أنانية وفردانية مدمرة له وللمجتمع الصغير وللأمة.

إن كشف الأسباب العميقة يتم باستبعاد ثقافة المؤامرة، وربط كل ذلك بالآخر، الغرب، أو الكافر، أو الاستعمار. إن القرآن يحث على المشي في الأرض للاعتبار، وقراءة التاريخ والأخذ بالسنن والأسباب، وممارسة النقد الذاتي الجريء، والقطع مع عمليات تطهير الذات وتنزيهها ورسم صورة وهمية عنها، بناء على ثقافة تاريخية مزيفة في جزء كبير منها.

فبالنقد الثقافي نتوجه إلى الذات ونفحص بناها الفكرية وأنساقها الثقافية المتحكمة في عقل الإنسان المسلم وفي سلوكه، مما يعيقه عن الفعل الإيجابي والاستخلاف في الأرض.

إن ممارسة النقد الثقافي يوقفنا على مفهوم الإسلام الذي تحرك في التاريخ: هل هو إسلام الوحي أم إسلام التاريخ؟

لقد وقعت فجوة عميقة بين الوحي-النص والتاريخ، حتى أصبح الحديث عن إسلامين أو أكثر أمرا ضروريا لكل طموح إلى بحث نقدي موضوعي؛ إسلام الوحي-النص، كتابا وسنة صحيحة، وكله دعوة إلى التأليف والتعاون بين الناس، بله المسلمين والمؤمنين، وإسلام الواقع التاريخي، تجسده أنظمة في الحكم، ومذاهب في الفقه، ومدارس في الحديث والأصول والتفسير، مما يتوجب إسناده إلى أصحابه وعدم تحميل الأمة مسؤوليته؛ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلا تُسْأَلونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[24]. وعليه اختلط التاريخ بالنصوص، واختلط الفقه بالشريعة، وعم الخلط جميع الأطراف، فوقع ما وقع، مما يستدعي فك الارتباط بين هذه العناصر[25].

وهذا الخلط مرده إلى وجود عقل صنيع أو عقل مضمر، كما رأينا في النقطة الأولى من هذه الدراسة. وهذا العقل عقل فقهي تربى بصفة أساسية على يد

المنظومة الفقهية المتوارثة منذ عصر التدوين[26]. لقد شكلت الفقهية التاريخية إذن الأساس للعقل المسلم، بل زاحمت الوحي-النص في كثير من صلاحياته، وبنت منظومتها الفكرية الفقهية- النسق، ورسخت سلطانها، فأصبح السلف بما هو تعبير غامض وغير مضبوط وغير محدد - مصدراً للتفكير والتشريع، بما يخالف مقتضيات الوحي- النص وآفاقه. وتم ترسيخ الإلزام كأداة منهاجية وآلية إجرائية للتحكم في كل العمليات الفكرية، والتصدي لأية محاولة للنقد والخروج عن هذا النسق الذي بدأ يتقوى ويتمكن في اللحظات الأولى للتدوين. والتدوين عملية لا يستطيع باحث منصف أن يدفع عنها تهمة «الانتقائية»، أو يدعي لها الحياد والاستقلال المفارقين للتيارات الفكرية والسياسية المختلفة، بل ذهب بعض الباحثين إلى حد اعتبار عملية التدوين ذاتها تيارا من هذه التيارات، ضالعا في المعترك الشامل بينها على مستوى السياسة والفقه والفكر جميعا[27]. فعصر التدوين بكل حمولته التاريخية وبكل «انتقائيته» صنع لنا نسقاً تكوينياً، لا يمثل فيه الوحي-النص إلا واحدة من مفردات التكوين، وهو أصبح أوسع من ذلك؛ إذ وجدنا أنفسنا أمام منظومة نظرية كاملة من الرؤى والنظم والمفاهيم، تحاول أن تقدم نفسها على نحو جدلي واعٍ كممثل معتمد ووحيد للإسلام[28].

وتشكل النسق-الثقافة، مع ما صاحب عملية التشكيل من معاني الصنعة والإنشاء والتركيب والحذف والإضافة، وخيضت من أجل ذلك مواجهات سجالية صاخبة مع فرق اعتبرت مخالفة جزئيّاً أو كليّاً للنسق-الثقافة، كالخوارج والمعتزلة والمرجئة والجهمية ثم المتصوفة والمتفلسفة والأشاعرة، برغم محاولتهم «عقلنة» الرؤية السلفية الضيقة وإخراجها من طابعها النقلي والحرفي. فتم فرض حزام تاريخي من الجدل حول الخصوم، وتم بث تهم جاهزة ضدهم، مما يتيح فرص إقصائهم والتصدي لهم تحت مبررات فقهية تخفي تحيزاتها وقسوتها، ما زالت تتكرر إلى اليوم مع كل من حاول خرق قوانين هذا النسق في التفكير والنظر، فأهل البدع أصبح معيارا مذهبيا في ذاته به تحاكم الفرق والمخالفون، فيقبل من يقبل ويرفض من يخالف. وكثيرا ما تشن تلك الحملات بدعوى حماية الوحدة، في حين أن الحضارة الإسلامية لم تكن بدعا من الحضارات الإنسانية التي تتميز

بالتنوع؛ هذا التنوع الذي كان من اللازم أن يحفظ ولا يواجه بواسطة الطرق الزجرية، بل يعمَّق بالاستجابة لمطامح الإنسان وتطلعاته بمزيد من الحرية وتشجيع التفكير العقلي الخلاَّق، وإلا سنكرس نموذجا «عولميا» بالإكراه والعنف[29].

ومثّل الفقه في البناء التدويني، أي الثقافة-النسق، عنصراً بارزاً، بل أصبح مرجعية إلزامية ممتدة في الزمان، تكاد تمتد على فضاء النص-الوحي وتسحب منه كل صلاحياته؛ فقد تحول الفقه بذاته إلى نص، ولم يعد أحد من المتدينين المعاصرين يقتنع بأن الفقه القديم إن هو إلا جملة من تجليات النص في الوقائع والأحداث، وإن اعترفوا بذلك، فليس على مستوى الفهم النظري وإجراءات التحليل.

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير قيام العقل الإسلامي بإخفائها فيقدم لنا مقولات الفقه ونصوص التدوين ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة خارج التاريخ وملابساته. وهذا ما أصاب العقل المسلم بالعجز؛ لأن الفقه المدوّن، وهو أساس هذا العقل، لا يملك طاقات النص-الوحي ولا إمكاناته في التعامل مع العصر والإجابة عن الأسئلة الكلية. ثم إن التعامل الجزئي بين العقل الفقهي والنص كان محدوداً، لأن ذلك العقل كان مزودا بأدوات منهجية ومعرفية محدودة، لا تسمح باستخراج مكنونات النص-الوحي، ولا الانتباه إلى تعدد سياقاته وتنوعها. فالأدوات اللغوية شبه المعجمية لم تكن قادرة على الخروج بالنص من الدلالة إلى التداول والاستدلال، بل جعلته تلك الأدوات في بعض الأحيان يكتسب طابعاً لغوياً مغلقاً ومعيقاً لكل إمكانات التحليل والكشف.

وعليه، فالعقل المسلم الراهن في نظر الباحث الناقد عبد الجواد ياسين- ليس إلا امتداداً زمنياً طولياً للعقل السلفي الأول، الذي ما زالت قضاياه الفكرية ومشكلاته الكلامية ومعاركه الفقهية حاضرة في الطرح الراهن للإسلام، بأمثلتها التوضيحية ومفرداتها اللغوية[30]، في تناقض تاريخي وبنيوي مع مقتضيات الوحي، وآفاق العقل الإنساني المعاصر.

إن متطلبات النقد الثقافي تقتضي منا اليوم فهم تلك المعارف المدونة، في إطار كينونتها الكلية الشاملة، وفهم الواقع المباطن لزمنها واستيعابه، وهذا ما يتجاهله

العقل السلفي الراهن بدرجة مؤسفة، فيتجاوز اعتبارات الواقع البشري المعاصر. فهو لما يُصِر على التعامل مع «النص-الوحي» من خلال «الفقه»، إنما يصر على فهم «الشريعة» من خلال واقع «السلف» الذي تكون فقهه قديماً باحتكاك مع النص. هنا يفتقد النص-الوحي طاقته التشغيلية الكاملة، وتظهر في وضوح الفجوة الفاصلة بين الإسلام والعصر، نتيجة مقولات فقهية تبلورت في تاريخ مفارق لهم ولظروفهم المعاصرة، بل تحول التاريخ الفقهي في أذهانهم إلى نص ملزم بذاته، فتم إلغاء حركة الزمن ومفهوم التغير، وهذا ما شكل في العمق أزمة العقل المسلم المعاصر وتلعثمه الدائم حيال العصر وعلومه، وإبداعات الإنسان وطموحاته.

وزاد من حدة أزمة المنظومة الفقهية المعتمدة حتى اليوم على أنها الإسلام، سيادة مدرسة أهل الحديث على العقل المسلم[31]، بأدواتها «النقلية» الآَخذة في التضخم، ووسائلها العقلية والاجتهادية المحدودة، ومنحت لنفسها صفة الممثل الرسمي الوحيد لتيار السنة والجماعة، بل مزجت بين الإسلام والجماعة كما تعتقدها وتتصورها، وهو ما تزكيه التنظيمات الإسلامية المعاصرة التي لم تستطع الانفتاح على مفاهيم تنظيمية جديدة تتجاوز مفهوم «الجماعة» السلبي بحمولته التاريخية والثقافية، وذلك أمر يدرك بسهولة حين نخضع علاقات أفرادها بها للنقد، ونتأمل مدى قدرتهم على مفارقتها فكريا أو الاختلاف معها تصوريا ولو بمقدار بسيط، وعجزهم الذي يتجلى حين يحاولون الدخول في أحضان المجتمع الرحب بكل علاقاته الإنسانية المركبة المفارقة لعلاقاتهم البسيطة مع «الجماعة» وهيئاتها وأفرادها. أما نظرية التأليف فتحث على تأسيس المجتمع وخلق علاقات سوية يمتزج فيها الذاتي والموضوعي ويتحمل فيها الناس مسؤولياتهم ويلتزمون بتعاقداتهم[32].

لقد نشأت مدرسة أهل الحديث تاريخيا في لجج الخصومة مع مدرسة الرأي والاجتهاد، فكرّست النفور من الرأي، بل من التفكير كمسلك عقلي وعادة نفسية متواصلة ومركوزة في الإنسان. هذا النفور من الرأي والاجتهاد نلحظه بيسر من خلال العقل الفقهي الإسلامي المعاصر، على مستوى سلوكه الفكري والاجتماعي والسياسي العام، بل أصبح الاعتداد بالماضي نزوعاً نفسياًَ في كل من

يمت إلى العقل الإسلامي بصلة. وهكذا نجد أنفسنا حيال «معيار زماني محض» يلخِّص كأبلغ ما يكون التلخيص جوهر «السلفية» العقلية كتيار في الفقه وطريقة في التفكير، يتم غرسها في الناس عبر خطابات سيكولوجية أصبحت تمثل نزوعاً وجدانياً شبه جِبِلِّيّ عند عامة المسلمين، يتردد الرنين العاطفي في أنحائها ويغيب البرهان ويطرد العقل وتغلق أبواب الاجتهاد. ففقد بذلك حسه النقدي الذي يعتبر المنطلق الأول لإعادة تأليف منظومة فكرية جديدة، وإعادة عرض الإسلام على أهله وعلى العالم، وإلا تعرض الإسلام وكيان المسلمين للتجزؤ والتقطيع والتيه، ودخل هذا الدين العالمي العظيم في مرحلة انقطاع تاريخي طويلة.

إن بناء الحاسة النقدية للعقل المسلم المعاصر لن تكون إلا بالعقل والحرية، فهي ستكون بذلك بنت الإسلام الحقيقي الأصيل الذي يجمع المسلمين والناس جميعا، ويؤلف بين قلوبهم؛ إسلام الوحي، وليس إسلام التاريخ والجغرافيا والفرق والأحزاب المتناحرة. عندها نستطيع قراءة القرآن قراءة حرة وخالصة ومستقلة عن وصايا المنظومة-الثقافة-النسق، عندها يحضر العقل بمبادئه الكلية، وتحضر نواميس الفطرة متصلة الإسناد إلى الله تعالى، فتلتحم بالوحي ولا تقف في المنطقة الغائمة التي كرسها العقل السلفي التاريخي، منطقة الوسط السلبي المتردد[33].

إن النقد الثقافي، في نظرنا، هو المدخل الرئيسي للتدريب على ممارسة التعقل الحر داخل دائرة الإيمان؛ لأنه بغير هذا النقد سيتكرس الفصام القائم بالفعل بين الإسلام والعالم، وسيزداد المسلمون تشرذماً وتعصباً لبنى فقهية (فكرية) تاريخية وإقليمية. فمن خلال النقد الثقافي للمعرفة والأنساق نحفظ السمة النقدية للتدين ذاته؛ فلا يصبح عندها مجرد تسليم أعمى يستغني عن الأدلة والبراهين، وينبذ النقاش والتمحيص، ولا هو مجرد انشداد إلى طائفة من المعتقدات والعبادات والمناسك أو القيم الأخلاقية الجافة، بل يتحول الدين الجامع للأمة إلى تدين نقدي وعبارة عن أوكسجين متغلغل في كل خلايا جسم الإنسان وفي كل جزء من أجزاء حياته، فتتحول تصرفات أبناء الأمة والناس جميعا وحالاتهم بمعانيها السامية إلى سجدة طويلة تختزل كل معاني التأمل والتفكير والتسليم والحوار والنقد[34].

لقد آن الأوان للكف عن تقديم إسلام التاريخ للعالمين، الإسلام الذي صاغته

السياسة والمعارك الحزبية، وتقديم إسلام الوحي الذي يؤلف ويجمع بين كل المؤمنين والمسلمين، والذي يتفاعل مع كل دعاوى الاعتصام والتعاون مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾[35]، وقوله للناس: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[36].

إن قراءة المعرفة الإسلامية برؤية وجدانية لن تزيد الأمة إلا تشرذما في أساسها الفكري مع ما يصاحب ذلك من تضييق دائرة النقد وتقليص مساحة النظر.

إن إسلام الوحي هو القاعدة الأساسية لكل عمليات التأليف بين الناس، لما يحمله من قيم الحق والعدل والمحبة وإعلاء قيمة الحرية والعقل في الإنسان، بما يسع التنوع البشري كله في الزمان والمكان.

لا بد إذن من إخضاع المنظومة الفكرية السلفية التراثية لنقد ثقافي يكشف كل بناها المفارقة للوحي حيث تسربت إلى البنى الدفينة لهذه المنظومة لتفعل فعلها في عقل المسلم وقلبه وسلوكه، في غفلة من النقد والمتابعة. فكشف العناصر الدخيلة على الوحي هو الذي يسهم في البناء الفكري الجديد المؤهل ليكون حجر أساس قوة الأمة ووحدتها، هذا البناء الذي ينحاز لحقيقة الإسلام ويغار على سمعته في العالم. لن يتم هذا إلا بتقوية حاسة النقد والتقليل من «الحساسية النقدية» التي ترادف بين النقد والنفي، وتعتبر كل نقد إن هو إلا مؤامرة!

لقد سعينا في هذه الدراسة المتواضعة إلى الإسهام في فتح الورش الكبير الذي ينتظر المسلمين الخلص، خصوصاً من الباحثين وأهل الفكر، وهو ورش المراجعة الذاتية بوصفه مدخلاً رئيسياً، في نظرنا، لكل أمراضنا الفكرية والحياتية.

وعليه، فلا بد أن نحول ثقافتنا من مجرد رصيد من المعلومات والمتون المتراكمة عبر التاريخ، وتحويلها إلى عنصر وظيفي في عمليات التأليف المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الانتقال بالوطن الإسلامي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة على المستويات كافة.

إننا نستعمل في هذا البحث التأليف عوض التوحيد؛ لأن التأليف مصطلح قرآني

يختزل عمق التكوين البشري المتنوع والمتكامل في الوقت نفسه، قال الله–تعالى–:

– ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾[37].

– ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[38].

فالقرآن الكريم دعا إلى التأليف؛ وهذا الأخير لا يلغي الاختلاف الذي سيبقى سنة كونية واجتماعية. والاختلاف يشمل الإنسان في أبعاده المختلفة الخلقية والنفسية والاجتماعية والفكرية والمنهجية. فاختلاف الخلقة آية على وجود الخالق وعظمته، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾[39]. ومشيئة الله اقتضت أن تتنوع طبائع الناس وتختلف ميولاتهم، وتتفرع مذاهبهم في الرأي والحكم والتقويم، لأن فهمهم ليس متنوعاً ومتكثراً وحسب، بل هو سيال متحرك أيضا[40]. ومن ثم من الصعب الحديث عن توحيد الناس على رأي واحد، اللهم إذا اعتمدنا أساليب العنف والإقصاء ومصادرة حقوق الناس في الوجود الفكري المتنوع أو الوجود المادي أي الحياة بالقتل والاعتداء.

إنما المنهج السليم هو اتباع سبيل التأليف وفق منهج الكلمة السواء والحسنى، والإسهام النقدي والإبداعي في بناء فلسفة أصيلة للاختلاف مستمدة من المنظور الإسلامي، الوحي، وليس صراع الجماعات وقبائل الإيديولوجيا، فلسفة قادرة على بسط شرايينها في كافة الحقول المعرفية والمجالات الاجتماعية على امتداد المجال التداولي الإسلامي. والاختلاف وفق هذه الفلسفة هو تعقل واجتهاد يقوم على ضوابط صارفة للعنف والخلاف والفرقة؛ وتتخذ هذه الضوابط منحى تداولياً يركز على القدر المشترك من المعارف بين الناس أو أبناء الأمة الواحدة، كما يقوم على حرية الرأي وحرية النقد[41].

وسيساعدنا النقد الثقافي، عندها، على تسليط الضوء على البنى المضمرة المتخفية وراء أشكال العنف والإكراه، والتي تبرز في شكل مقولات دينية أو سياسية أو ثقافية لإخفاء المعالم المادية والمعنوية، مع كل أشكال التبرير المذهبي

والفقهي، مما أدى إلى حالات الجمود الفكري والانسداد المعرفي، تعليق كل أبواب الحوار وإمكانات التأليف بين عناصر الأمة، فشاعت النمطية والتقليد ودمغ الاختلاف بتهم الفتنة والشر والخروج على الجماعة...

فتحقيق عمليات التأليف من خلال النقد الثقافي، وتأسيس لثقافة وظيفية جديدة لا يلغي العوامل الاقتصادية والسياسية والدولية، والظروف الموضوعية التي تعيشها الأمة الإسلامية[42]. إن ممارسة النقد الثقافي يقوي، في نظرنا، النزوع التأليفي ولا يحققه بالضرورة. هذا النزوع يلعب فيه النقد دوراً محورياً من خلال تعميق الوعي الإيجابي، والخروج من حالة «الوعي الشقي» الثقافي، الذي ما زلنا نعيشه بين أحلام الماضي وغيوم المستقبل.

فالنقد الثقافي يسمح لنا بترتيب العلاقة مع الماضي وبناء العلاقة مع المستقبل، من خلال التخطيط لثقافة الماضي وثقافة المستقبل. فثقل الماضي وهيمنته على الوعي الإسلامي الحديث والمعاصر معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه، فالماضي عنصر محوري في إشكالية الإنسان المسلم المعاصر بمفاهيمه ومناهجه ورؤاه[43].

إن النقد الثقافي يجنبنا الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، والتي ما زالت تلعب دوراً أساسياً في تمزقنا وتشرذمنا، لأننا متشبعون بالماضي وفرقه ومذاهبه وصراعاته الفقهية أو الفكرية أو السياسية أو الجغرافية. إن السماح للعقل بممارسة دوره النقدي الخلاق هو الكفيل بإخراجنا من كل العصبيات والانتماءات المجزئة، وإدخالنا في لحظة الإحساس الجماعي بتحديات الحاضر والمستقبل، واستشعار مسؤولية التأليف والتكتل لخوض غمار مسيرة العمران والاستخلاف في الأرض، والخروج من حالات الانشطار الثقافي الذي تعيشه الأمة نحو نوع من النهضة الثقافية، عبر عمليات توليد ذاتي مبدع وخلاق تمس ذهنيات الجماهير وكذا النخب العالمة. ذلك ما يتطلب سياسات تعليمية نافعة تقصي كل ما هو أيديولوجيٌ في عالم المعرفة وتشيع الروح النقدية، وترفع «السيولة الثقافية» بين الأقطار الإسلامية، وتدعم مؤسسات البحث العلمي المشتركة[44]، في إطار مشروع التأليف الحضاري بأبعاده المرنة الإنسانية والواقعية وأعماقه الإيمانية[45].

هذه المهام لا تستطيع أية طبقة أو فئة أو حزب أو جماعة بمفردها القيام بها في قطرها، ولا أية دولة ولا مجموعة منتقاة من الدول، لا بد من قيام «كتلة تاريخية»، بتعبير المفكر المغربي محمد عابد الجابري[46]، تضم جميع فئات المجتمع الإسلامي، فئات لا ترتبط بالمشاريع الإيديولوجية التي تحولها إلى غيتوهات أو أحزاب وقبائل متصارعة ومتناحرة، بل تنطلق من حاجات مصيرية تتعلق بكيان الأمة ووجودها، ومشروعها المستقبلي في النهضة والتقدم. إن هذه المهمة الضخمة في مشروع التأليف لا تتحقق إلا بتحلي فئات الأمة بشجاعة وصبر وجرأة والقطع مع كل الطموحات الأنانية في التعميم الإيديولوجي وادعاء الخيرية والانفراد بالمبادرة، ولا بد أن يكون كل مشروع تأليفي نابعا من جوف الأمة، وأهدافه هي أهداف المجتمع المسلم في كل بقاع العالم، أهداف يمتد خيرها على كل الناس.

***

1- ينظر: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذّامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م،ص 34.

2- انظر: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ص 47.

3- المصدر نفسه، ص 12.

4- النقد الثقافي، ص 60.

5- انظر: عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ص 154.

6- انظر: النقد الثقافي، ص 72.

7- المرجع نفسه، ص 73.

8- ميمون النكاز، «حول الخطاب الإسلامي المأسور؛ قاهرية السلطة المعرفية»، مجلة المنعطف، فصلية فكرية ثقافية تصدر بالمغرب، العدد 11, 1416هـ/ 1995م، ص4-5.

9-انظر: النقد الثقافي، ص 80.

10-انظر: النقد الثقافي، ص 93.

11- هذه رواية ابن حبان في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م: 13/ 93، 95. وأخرجه الشيخان. كذلك ينظر: صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير-اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م: 5/ 2279، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ: 4/ 1769م.

12- انظر: النقد الثقافي، ص 105.

13- تنظر: العلاقة مع الغير من منظور علم النفس الاجتماعي في: القصد في الغيرية، بحث حول التجارب

العربية الإسلامية،عبد الوهاب بوحديبة، الوسيطي للنشر، دون تاريخ، 19 وما بعدها. وينظر أيضا: «القصد في الغيرية، تجارب في التعددية في التجارب العربية الإسلامية»،عبد الوهاب بوحديبة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م، ص 221-250.

14- انظر: النقد الثقافي، ص 123.

15- انظر: عبدالكريم سروش، الصراطات المستقيمة، العددان 20-21، السنة 1423هـ/2002م،ص 137.

16- انظر: محمد حسين فضل الله، الكلمة السواء قاعدة للتعايش، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، ص 23، 33، 37.

17- انظر: التدين العقلاني، مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين، مصطفى ملكيان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، ص 9.

18- انظر: النقد الثقافي، ص 189.

19- المرجع نفسه، ص 205.

20- انظر: الأصول المنهجية لفقه التعارف والتعاون وثقافة التعايش، حوار مع طه جابر العلواني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22، ص 24.

21- انظر: الصراطات المستقيمة، ص 150.

22- انظر: الصراطات المستقيمة، ص 144، 145.

23 - سورة الحجرات: آية 13.

24 - سورة البقرة: الآية 134 و 141.

25- انظر: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م، ص 14 وما بعدها.

26- انظر: محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي: 1 ـ تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، أيلول 1991م، ص 96.

27- السلطة في الإسلام، ص 26.

28- المصدر نفسه، ص 27.

29- انظر: التنوع الثقافي مفتاح البقاء في المستقبل، المهدي المنجرة، مجلة المنعطف، فصلية فكرية ثقافية تصدر بالمغرب، العدد 10، 1416هـ/ 1995م، ص 10-11.

30- انظر: السلطة في الإسلام، ص 35.

31- يذهب بعض الباحثين اللامعين خلاف مذهبنا تقريبا؛ إذ يرى أن التعددية الفقهية والتشريعية تقدم مثالا مشهودا على حيوية العقل المسلم وقدرته على التنوع والتغاير واحتواء الخلافيات الحادة التي لم تصل حد القطيعة والعنف وسفك الدماء؛ والحقيقة فيما نرى، هي أن هذا الأمر فيه مبالغة كبيرة؛ ذلك أن الباحث نفسه يقر بأن النمط المذهبي يشكّل أكثر صيغ التعددية حدة وعنفا، ثم إن هيمنة أهل الحديث حالت دون خلق فرص حوار مثمر ونافع بين الفرق الفكرية والفقهية، وأهل الحديث هم الذين تحكموا في عمليات التدوين وخاصة كتب الطبقات والرجال والجرح والتعديل، ووضعوها وفق معايير مذهبية ضيقة كثيرا ما تتوافق وطرق التفكير الحنبلي على الخصوص، مع إلغاء شبه تام للمذاهب والفرق الأخرى (ينظر: «الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين»، عماد الدين خليل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، صفر 1417هـ/1996م، ص 85).

32- في التمييز الفلسفي والنفسي بين خصائص المجتمع والجماعة، انظر: علي عزت بيجو فتش الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م، 250-252.

33- انظر: السلطة في الإسلام، ص 136.

34– انظر: التدين العقلاني، مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين، ص 6، 7.
35 – سورة آل عمران، الآية 103.
36 – سورة التوبة، الآية 119.
37 – سورة آل عمران، الآية 103.
38 – سورة الأنفال، الآية 63.
39 – سورة الروم، الآية 22.
40– انظر: الصراطات المستقيمة، ص 134.
41– انظر: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002م، ص 33، 47.
42– أو ما يسميه بعض الباحثين بالأممية الإسلامية، ينظر: الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، ص69. ووجدنا من يتحرج أصلا من مصطلح «العالم الإسلامي» لما يثيره من حساسيات عقدية! (ينظر: «المركزيات الثقافية، والهوية، والسرد»، حوار مع عبد الله إبراهيم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22، ص 86).
43– انظر: محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني–نوفمبر 1994م، ص 31–32.
44– المسألة الثقافية، ص 236–237.
45– انظر: محمد علي التسخيري، الأمة والدور الحضاري المستقبلي، مجلة المستقبلية، العدد الأول، ربيع 1421هـ/2001م، ص 180–181.
46– المسألة الثقافية،ص 238 وما بعدها.

* * *

المصادر والمراجع

1- علي عزت بيجوفتش،الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م.
2 – محمد علي التسخيري، الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل ألسني في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، 1982م.
3 - الأمة والدور الحضاري المستقبلي، المجلة المستقبلية، ربيع 1421هـ/2001م.
4 - مصطفى ملكيان، التدين العقلاني؛ مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، 1423هـ/2002م.
5 - التنوع الثقافي مفتاح البقاء في المستقبل، المهدي المنجرة، مجلة المنعطف، فصلية فكرية تصدر بالمغرب، العدد العاشر، 1416هـ/1995م.
6 - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.
7 - طه عبد الرحمن،الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002م.
8 - ميمون النكاز،حول الخطاب الإسلامي المأسور؛ قاهرية السلط المعرفية، مجلة المنعطف، فصلية فكرية تصدر بالمغرب، العدد الحادي عشر، 1416هـ/1995م.
9 - حول المنهجية لفقه التعارف والتعاون وثقافة التعايش، حوار مع طه جابر العلواني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 22، 1423هـ/2003م.

10- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام؛ العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م.
11- صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م.
12- صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، يروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م.
13- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.
14- عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، 1423هـ/2002م.
15- عبد الوهاب بوحديبة،القصد في الغيرية؛ بحث حول التجارب العربية الإسلامية، الوسيطي للنشر، تونس، دون تاريخ.
16- عبد الوهاب بوحديبة، القصد في الغيرية؛ تجارب في التعددية في التجارب العربية الإسلامية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م.
17- «الكلمة السواء قاعدة للتعايش»، محمد حسين فضل الله، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، 1423هـ/2002م.
18- المركزيات الثقافية، والهوية، والسرد، حوار مع عبد الله إبراهيم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22، شتاء 1423هـ/2003م.
19- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني-نوفمبر 1994م.
20- عبد الله الغدامي، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م.
21- محمد عابد الجابري،نقد العقل العربي: 1 ـ تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، أيلول 1991م.
22- عماد الدين خليل، الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، صفر 1417هـ/1996م.





العقلانية المطلقة وخطرها على نمو العلم

إلياس بلكا(◆)

أفكار سابقة في تأطير العلم

اعتقد ديدرو–وهو من أهم فلاسفة الأنوار– أن الرياضيات في عصره بلغت أوجها وانتهت، فلا توجد رياضيات ثانية ولا آفاق أخرى[1].

أما كونت فقد رفض الاعتراف بحساب الاحتمالات، وذم كل جهد علمي يبغي التعرف على أصل الكون أو تحديد المكونات الفيزيائية للنجوم. كما رفض أن تهتم الفيزياء بالبحث فيما يشكل المادة، وأدان كل نظرية في تطور الأجناس، وكل بحث أنثروبولوجي عن الأصل التاريخي للمجتمعات[2].

وكل هذا التحديد الصارم لمجالات العلم كان لاعتبارات أيديولوجية وفكرية تبغي «توجيه» المجهود العلمي، وهي في ذلك متأثرة بعصرها، وبمدى تقدم المعارف في هذا العصر، وبطبيعتها، وبالوضع العام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري.

ولذلك ينبغي الحذر من وضع أطر للعلم تكون عبارة عن الحدود التي لا يسمح له بالتطور خارجها. إنه لا ينبغي صب الفكر في قنوات محددة، وتجميده في قوالب

◆ باحث وأكاديمي من المغرب .

نهائية، ضمن ما يزعم أنه قيادة للعقل وحماية له من الخطأ والزلل. وقد أثبت الزمن خطأ كثير من أفكار كونت وقواعده الموجهة للبحث العلمي. ولو أخذنا-مثلاً- بنظريته الإبستيمولوجية في البيولوجيا-أو علم الأحياء-ما ظهرت «بيولوجيا الخلايا» أصلا[3] ، وهي من أهم التطورات التي عرفها هذا العلم في القرن العشرين.

الأصنام الذهنية

وقد كان لبعض المفكرين وعي بما تشكله بعض الموجهات والأفكار العقلانية من خطر على تطور المعارف، منهم «بيكون» الذي بيَّن في كتاب «الأرجانون الجديد» كيف يصبح العقل أسيرا لنفسه، وذلك عن طريق ما أطلق عليه «أصنام العقل أو المعرفة»، ومن ذلك: التسرع في التعميم، و أثر العادة والتربية، ومشكلة اللغة المستعملة، وتقديس آراء السابقين...[4].

ويمكن أن ندرج في هذه الأصنام الفكرة التي تعتبر أن منطقاً معيناً هو القادر وحده على إنتاج المعرفة الصحيحة. وهذا مثلاً حال المنطق الأرسطي الصوري، والذي ثبتت اليوم عرقلته لنمو العلم. حتى قال برتراند راسل- أحد كبار المناطقة المعاصرين: إن الله لم يبتل البشرية بالجوع ولا بالمرض، ولكن ابتلاها بأرسطو. وحتى لو صححنا هذا المنطق الصوري فإنه يبقى مجرد نوع أو شكل من مناطق كثيرة ومختلفة[5]. وكذلك يمكن أن تشكل العادة أحيانا عائقاً لتطور المعرفة، وقديماً انفرد أبو حامد الغزالي عن كثير من المفكرين قبله بالتنبيه على أثر العادة - خصوصا الذهنية- في الحد من انطلاق العقل وتضييق أفقه، إذ «خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات»[6]. ولذلك اعتبر منشأ غلط الفلاسفة «أنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه قدروا استحالته»[7]. ومن هذه الأصنام أيضا التقليد، أعني تقليد السابق.

ولهذا كان موقف كوندورسيه- في الموضوع- أقرب إلى الصواب من موقفي كونت وعصريِّه ديدرو... فقد بين أن العلم بحاجة إلى الحرية، وأن العقل لا يستطيع أبداً أن يصل إلى حد الإحاطة الكاملة بالطبيعة والوقوف على حدودها الأخيرة، ولذلك فالعلم بناء متواصل لا ينتهي أبداً [8] .

بل إن تاريخ المعرفة يدل على أنه كثيراً ما ينشأ الإبداع على الهامش، وخارج القوالب الجامدة لما يمكن تسميته بـ«العلم الرسمي». من ذلك اكتشاف نظرية الفوضى أو العماء chaos على يد الأمريكي لورنز، وتعد هذه النظرية اليوم من أبرز الإنجازات العلمية المتأخرة، وامتد أثرها إلى جلّ العلوم، بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية[9].

سبل أخرى إلى المعرفة، غير العقل

بل إن العلم يحتاج إلى قدرات إنسانية أخرى غير العقل المحض، مثل الملاحظة والتجربة والخيال الواسع والحدس... وهذا ما تفطن له الفكر الغربي اليوم والذي أعاد اكتشاف هذه النواحي في الإنسان، ويمكن أن نذكر في هذا الصدد الكتاب الكلاسيكي لإريش فروم: «اللغة المنسية: مدخل إلى فهم الأحلام والقصص والأساطير». وتبين مثلاً أن ما يقال عن العقلانية الفائقة لليونان خطأ، أو- على الأقل- غير دقيق ، والصواب أن للإنسان اليوناني وجهين أحدهما عقلاني والآخر غير عقلاني... فهذا ما توصل إليه الإنجليزي دودس في كتابه الشهير: «الإغريق واللاعقلاني». إن الكون والحياة عالمان معقدان ومليئان بالألغاز، وإن إدراك الوجود من حولنا هدف على كل قدراتنا أن تتعاون من أجله. وفي هذا الإطار نحتاج أيضا إلى الوحي الذي يخبرنا عن نواح من الوجود لا نعرف عنها شيئا برغم كل ما حققه الإنسان من تقدم علمي وتقني.

قيمة الخيال

ومن القضايا المهمة التي لا تزال تثير تعجب الباحثين ما عرفه عصر النهضة الأوروبي من فورة كبيرة في الاهتمام بكل ما هو «غير عقلاني»، من تنجيم وسحر وباطنية...وسائر الفنون الخفية... ويعتبر بعض الباحثين أن هذا الجو «اللاعقلاني» الذي طبع بداية النهضة كان إيجابيا؛ لأنه سمح بتجاوز الأطر التقليدية للفكر الوسيط الأوروبي، حين اعتبر أن كل شيء ممكن ووارد، وبذلك مهّد لكوبرنيكوس وكبلر...[10].

ولا شك اليوم أن النهضة الأوربية تدين في اكتشافها الخيال للحضارة الإسلامية ، خاصة من خلال التصوف والآداب[11]. وهذا ما يفسر السحر الذي

مارسته «ألف ليلة وليلة» على المثقفين الأوروبيين، حتى إن فولتير – زعيم مفكري الأنوار – قرأها ستَّ عشرةَ مرة . كما أن الأثر الإسلامي ثابت ومعروف على أهم عملين أدبيين في فجر النهضة: دون كيشوط لسرفانتس، والكوميديا الإلهية لدانتي[12].

العلم بين الإطار العقدي والتوجيه الأبستيمولوجي

إن الذي يبدو لي ضروريا بوصفه إطارا للعلوم ليس هو الفكر الفلسفي الذي يؤدي إلى تجميد العلم في قوالب نهائية، ولا حتى التوجيه الأبستيمولوجي الغالي[13]، كما هو عند كونت مثلا... إن العلم بحاجة إلى إطار أخلاقي وعقدي، يسمح لنا بالاستفادة من منجزاته دون أن تنقلب نجاحاته إلى أسلحة خطرة ضدنا. وتخبرنا العقيدة أن أسرار الله –سبحانه– في الوجود لا تنتهي: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي، ولو جئنا بمثله مددا﴾[14]. وأن للخالق حِكَما في كل شيء: ﴿صُنْعَ الله الذي أتقن كل شيء﴾[15]. ولذلك كان الإنسان طالب علم للأبد: ﴿وقل رب زدني علما﴾[16]، ﴿وفوق كل ذي عِلْمٍ عليم﴾[17]. وفي الآثار: من قال: أنا عالم فهو جاهل[18].

إن الكون كتاب مفتوح أمام الإنسان، الذي أُخبر أنه لن يكمل قراءته، لكنه مدعو للمحاولة الدائمة. وينبغي أن تكون الغاية خيِّرة تنفع البشرية ولا تضرها: ﴿وافعلوا الخير﴾[19]، ﴿ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾[20].

الغيب وحدود العلم

إن أهمية الإطار العقدي للعلم –سوى ما تقدم– أنه يُثبِت «الغيب» بوصفه حدّاً للمعرفة. وهذه العقيدة التي بمقتضاها توجد حدود للعقلِ البشري، وأنه لا ينبغي له أن ينفي عالم الغيب أو يحكم عليه... عقيدة إيجابية، وذلك لأن الاعتقاد في الغيب ينشئ في الإنسان شعورا بسعة الوجود، وتنوع الموجودات، وأهمية العالم المجهول ... وهذا له أثره في تشكيل عقلية مرنة وغير ضيقة لها قدرة على تصور الوجود بأشكال مختلفة. وبهذا تنفتح أمام العلم آفاق جديدة غير مسبوقة ولا محدودة.

ومن جهة أخرى كان الإسلام حريصاً على التمييز بين عالمي الغيب والشهادة، وتبيين حدودهما، ولذلك جاءت عقيدة الغيب –في هذا الدين– واضحة ودقيقة ومحددة، ليس لأحد أن يزيد فيها أو ينقص منها. وفي هذا حماية للعلم أيضا، حيث لاحظ بعض الدارسين–كعالم الاجتماع الفرنسي بوتول–أن الاتساع الكبير لدائرة الغيبيات والمقدسات في المجتمعات الأولى كان من عوامل عرقلة المعرفة والإبداع التقني فيها[21]. ويمكن أن أُمثّل لهذا بالديانات الروحية التي ترى الروح في كل شيء من بشر وشجر وحجر... وهي روح شريرة في الأكثر، مما أدى إلى خنق كل مجهود علمي لإدراك الوجود.

إن القاعدة في العلم وطلب المعرفة هي حرية البحث وتعدد المناهج وتنوع الرؤى والتصورات ... ولذلك فمحاولات رسم طريق محدد للعلم لا يعدوه– تضرُّ به أكثر مما تنفعه. والإطار العقدي– الأخلاقي هو وحده ما يحتاجه العلم، خصوصا في هذا القرن الذي يَعِد بخير كثير، ولكنه أيضا ينذر بشر مستطير.

❋ ❋ ❋

1-Emile Bréhier : Histoire de la philosophie,5/232, Cérès Editions , Tunis,1944.

2- Histoire de la philosophie, 6/332-333

3 – انظر: 6/345، Histoire de la philosophie

4-Histoire de la philosophie, 4/41-42.

5 – راجع:

Marcel Boll et Jacques Reinhart : Histoire de la logique, Presses de France ,5éme édition ,1961.

6 – الاقتصاد في الاعتقاد ، الغزالي، ص 109، دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط1، 1988م.

7– المنقذ من الضلال ، الغزالي، ص 63 ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط 3، 1991م.

8 - Histoire de la philosophie, 6/232-233

ويمكن أن تراجع بهذا الصدد أعمال الفرنسي غاستون باشلار .

9– راجع قصة هذا الاكتشاف وظروفه في كتاب :

James Gleick , La thÈorie du chaos, Traduit de l'anglais par Christian Jeanmougin .Editions Albin Michel ,Paris ,1989.

10- Robert Locqueneux, Histoire de la physique, Collection Que sais -je 1er Èdition,1987.

11 – راجع كتاب هنري كوربان عن الخيال المبدع لابن عربي .

12- انظر ما كتبه في الموضوع خوان غويتسلو في مؤلفه : الاستشراق الإسباني ، ترجمه كاظم جهاد .
13- الغالي: من الغلو.
14- سورة الكهف، آية 109.
15- سورة النمل، آية 88.
16- سورة طه، آية 114.
17- سورة يوسف، آية 76.
18- رجح السيوطي أنه من كلام يحيى بن أبي كثير، من التابعين، كما في الحاوي للفتاوي، 45/2، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر ، ط 1959م.
19- سورة الحج، آية 77.
20- سورة البقرة، آية 60.
21- Gaston Bouthoul, Les mentalitÈs, Presses de France , 4 Ème Èdition ,1966 , p 115.





موقع شعوب الشرق الأقصى الكوني في المُتخيل العربي (العصر الوسيط)

شمس الدين الكيلاني (◆)

قدّمت الثقافة العربية العديد من التصورات حول العالم، ومواقع الأمم المختلفة فيه، قبل أن تستلهم فكرة الأقاليم، التي اقتبستها في البداية، عن الفرس والهند، ثم عن التصورات اليونانية، التي تحولت إلى مرتبة الهيمنة تدريجياً.

ففي وقت مبكر، تداول المصنفون العرب مُتخيلاً عن العالم نسبوه لعبد الله بن عمرو بن العاص، يبدو فيه العالم على «صورة طائر : فرأس الدنيا الصين، وخلف الصين أمة يقال لها واق واق، ووراء واق واق من الأمم ما لا يحصى إلاّ الله، والجناح الأيمن الهند، وخلف الهند البحر وليس خلفه خلف، والجناح الأيسر الخزر، وخلف الخزر أمتان يقال لأحدها: منشك وماشك، وخلف منشك ومانشك يأجوج ومأجوج، ومن الأمم لا يعلمها إلا الله، وصدر الدنيا: مكة والحجاز والشام والعراق ومصر»[1]

وعلى الرغم من التدقيقات، والتحسينات التي أدخلوها على هذا المُتخيل، إلاّ أن المؤلفين العرب أبقوا على معانٍ مهمة منه ضمنوها في تصوراتهم اللاحقة

◆ باحث وأكاديمي من سورية .

للعالم، كفكرة التفاضل التكاملية بين أمم الأرض، على شكل أعضاء في كائن عضوي واحد، هو هنا الطير، تحتل فيه الصين موقع الرأس والهند موقع الجناح الأيمن بكل ما يحمله هذا من مغزى، في مقابل الصدر- القلب الذي أعطوه لدار العرب والمسلمين.

أما عن الحدود القصوى الجنوبية، والتي هي خلف الصين فهناك أمة يقال لها: «واق واق»، وهي في نهاية العمران، أو هو البحر الذي خلف الهند أي (المحيط الهندي)، والذي (ليس خلفه خلف)، أي آخر حدود العالم، أما الحدود الشمالية المحاذية للصين فهناك شعوب يأجوج ومأجوج ومانشك وماشك. فلقد بقيت تلك التطورات عالقة في المتخيل العربي عن العالم رغم الاكتشافات الكبرى التي أنجزوها، والمعارف التي حصلوا عليها عبر رحلاتهم وعلومهم المتراكمة، علّها كانت تغطي بعض الفجوات المعرفية لديهم / أو التي بقيت غامضة عندهم، أو كانت نتيجة تأثر نظريات بطليموس، التي استحوذت على سلطة معرفية قوية عليهم، علماً أن معرفة العرب «تجاوزت بصورة ملحوظة حدود العالم كما عرفه اليونان والرومان، فإن معرفة الأخيرين بالبلاد الواقعة إلى الشرق من بحر قزوين كانت ناقصة، كما لم تكن لديهم أية فكرة عن الساحل الشرقي لآسيا إلى الشمال من الهند والصين، بينما عرف العرب طريق اليابس الذي يرتفع إلى أعالي نهر أرتيش ونهر ينس، وعرفوا سواحل آسية إلى كوريا شمالاً، ولا يزال موضع شك معرفتهم المباشرة باليابان»[2] .

وتداول المؤلفون العرب أيضاً تصوراً يقسم الأرض إلى أربعة أقسام أو أربع قارات وضعوا الهند والصين في إقليم واحد مع بلاد العرب الجنوبية. «فمنها أورفى: وفيها الأندلس والصقالية، والروم والفرنجة، ولوبية: وفيها مصر والقزم والحبشة والبربر وما والاها، وأتيوفيا: وفيها تهامة واليمن والسند والهند والصين، واسقوتيا: وفيها أرمينيا وخراسان والترك والخزر»[3] .

كما أنهم قسموا المعمورة إلى سبعة أقاليم نسبوا كل منها إلى أمة كبرى، وخصُّوا لكّل من الهند، والصين إقليماً خاصاً بهما، إذ قالوا: «إن الأقاليم سبعة، إقليم في أيدي العرب وإقليم في أيدي الروم، وإقليم في أيدي الحبشة، وإقليم في

أيدي الهند، وإقليم في أيدي الترك، وإقليم في أيدي الصين، وإقليم في أيدي يأجوج ومأجوج»[4].

وقدّم المسعودي عرضاً آخر أكمل فيه هذا التقسيم، وذلك بنسبة الأمم العظمى إلى خمسة ملوك، يرمز كل منهم إلى خاصة تتميز بها الأمة عن غيرها من الأمم، بمقدار ما تكملها، وتعاضدها في الخصال والسجايا، بقوله: «أوسع الملوك الخمسة مُلكاً الذي يملك العراق، وامبراطور الصين «ملك الناس»؛ لأنه لا أحد من الملوك أسوس منه، ولا أضبط لملكه، وملك الترك هو «ملك السباع» وهو كناية عن شجاعة شعبه، وملك الهند «ملك الحكمة» و«ملك الفيلة» لاشتهار أهله بالحكمة، وشهرتهم بامتلاك الفيلة، وملك الروم ملك الرجال لأن أمته «الأحسن وجوهاً»[5] . ويذهب ابن الفقيه في السياق نفسه،نقلاً عن يحيى بن خالد البرمكي، وذلك بقوله: «فأما ملك الأثاث فهو ملك الصين (وهو كناية عن إتقانهم للصناعات الحرفية)، وملك الدواب ملك الترك، وملك المال ملك العرب، وملك الفيلة ملك الهند، وملك الأكسير ملك الروم»[6].

وقد أسهمت «الجغرافية» في تشكيل صورة العرب عن العالم، وعن موقع الصين والهند فيه، ولا سيما في القرن التاسع الميلادي الذي كان بحق عصر انبثاق العلوم الجغرافية العربية، ومصنفاتها الكبرى، وأنماطها المتعددة، الفلكية، والوصفية، والبدائية، وما تفرع عنها من مدونات الرحلات في اتجاهات العالم كافة، وقدمت تلك الجغرافية، في جملة ما قدمت، فكرة «الأقاليم»، في تحديداتها للمكان، وأفسحت فيه المجال لاستخدام هذا المفهوم تبعاً للتقاليد المدرسية المختلفة، كما أنضجت تصور العرب «العلمي» للعالم، ولشكل الكرة الأرضية، وموقع الأقاليم المختلفة، والأمم بما فيه الصين والهند عليها، وأيضاً البحار واليابسة، والقسم المغمور فيها، فتوصلوا، في أثناء ذلك، إلى ما يشبه الإجماع، إلى النظرية القائلة: «إن الأرض ذات الشكل الكروي تقف بلا حراك في مركز الكون، وتدور الشمس والقمر، والكواكب والنجوم حولها متخذة شكل الدوائر، وهي نظرية اقتبسوها عن اليونان، عن طريق أرسطو، وبطليموس، وحسب تعبير ابن الفقيه الهمذاني » إن الأرض مدورة كتدوير الكرة موضوعة في جوف الفلك، كالمحة في

جوف البيضة، النسيم حول الأرض وهو جاذب لها من جميع جوانبها إلى الفلك... والأرض مقسومة نصفين بينما خط الاستواء وهو من المشرق إلى المغرب، وهذا طول الأرض، وهو أكبر خط في كرة الأرض، كما أن منطقة البروج أكبر خط في الفلك ... واستدارة الأرض في موضع خط الاستواء ثلاثمائة وستون درجة، والدرجة خمسة وعشرون فرسخاً، والفرسخ اثنا عشر ألف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصبعا ... فيكون بذلك تسعة آلاف فرسخ»[7].

وكان العرب قد أخذوا عن اليونان النظرية القائلة بأن القسم المعمور من الأرض يقتصر على الربع الشمالي منها، الذي يشمل أوروبا وآسيا وقليلاً من شمال أفريقيا شمال خط الاستواء، الذي يمتد طولياً إلى مائة وثمانين درجة، أي نصف القطر الملتف حول منتصف الكرة الأرضية، يبدأ من حدود جزيرة الخالدات في بحر أوقيانوس الغربي (المحيط الأطلسي) في أقصى الغرب إلى أقصى العمران مشرق الصين في جزيرة سيلان، التي يعتقد بعضهم أنها اليابان أو كوريا، فمتى غابت الشمس عن أقصى بلاد الصين، في الشرق الأقصى للعالم المعمور ظهرت في جزائر الخالدات، في نهاية العالم المعمور في الغرب، أما العرض، أي عرض المعمور من الأرض، من الشمال إلى الجنوب، فيبدأ من خط الاستواء أو حواليه إلى ناحية الشمال حيث ينتهي إلى جزيرة تولي، التي هي في بريطانيا[8]. أما ثلاثة أرباع الكرة الأرضية الباقية، فهي أرض يباب، ينعدم فيها العمران، فهي الجانب المغمور بالماء الذي يحيط باليابسة من جميع اتجاهاتها؛ لذا يسمى البحر المحيط، فالجانب المغمور يعادل ثلاثة أرباع الكرة الأرضية، وهو مغمور بمياه المحيط، (فالخلق في الربع الشمالي من الأرض، والربع الجنوبي خراب، والنصف الذي تحتنا (أي في الجهة الأخرى من الكرة الأرضية) لا سكن فيه»[9].

فالأرض القفر تقع في أقصى الشمال، وفي أقصى الجنوب، إذ تنتهي العمارة شمالاً عند الدرجة ستين عند جزيرة تولى، يبدأ بعدها القفر، وينتهي العمران في الجنوب تحت خط الاستواء عند الدرجة تسعة عشر تقريباً[10]. ويذهب ابن خردازبة إلى «أن عمارة الأرض بعد خط الاستواء (جنوباً) أربعٌ وعشرون درجة، ثم الباقي من عمره البحر الكبير، فنحن في الربع الشمالي من الأرض، والربع الجنوبي خراب

لشدة الحر فيه، والنصف الذي تحتنا لا ساكن فيه»[11].

وأن العامل الحاسم في وفرة العمران أو تضاؤله، واختفائه يتعلق عندهم بدرجات الحرارة، فتتوقف الحياة عندما تزداد الحرارة إلى حد الإفراط في أقصى الجنوب، أو إلى حد الإفراط بالبرودة في أقصى الجنوب، ويلخص المسعودي الأمر بقوله: فالأرض قسمان «أحدهما مسكون والآخر غير مسكون، والعامر منهما أقسام، أحدهما مفرط الحر، وهو ما كان على جهة الجنوب، (وفيه قسم من بلاد الصين والهند وبحرهما) لأن الشمس تقترب منه، فيلتهب هواؤه .. والآخر الشمالي مفرط البرد لبعد الشمس عنه، وأن المشرق والمغرب معتدلان وإن كان فضل الشرق أظهر واعتداله أشهر (وهو حكم ينطبق على بلاد العرب والمسلمين وأهل الصين والهند)[12].

أما خارج المعمور من الأرض فأكثره من البحار، أو قفار غير مسكون، إذ إن ثلاثة أرباع الكرة الأرضية تغمرها المياه، التي تحيط باليابسة على شكل «بحر محيط مظلم»، وكان عند العرب فكرة قريبة الصحة عن منابع النيل، ونهر طنايس (نهر الدون) وبحيرة مايطس (بحر آزوف) ونهر دنيه (نهر دنيبر) ونهر آيتل (نهر الفولغا)، وبحر تيطس (البحر الأسود) وبحر الخزر (بحر قزوين) وبحيرة خوارزم (بحيرة آرال)، ونهري سيحون وجيحون (نهري سارادرايا وأموداريا)، أما المحيط المظلم، أو ما سمّوه بالبحر المحيط، وهو المحيط باليابسة، أو بالأرض المعمورة، فقد تعرفوا على أجزاء كبيرة من سواحله، ولا سيما سواحله الغربية (الأطلسي)، ومنها جزر الخالدات التي نظروا إليها على أنها آخر المعمور من الأرض غرباً، وأيضاً على الساحل الأفريقي الشرقي والمحيط الهندي[13] وجزء من المحيط الهادي، إلى جزيرة سيلا التي يعتقد أنها اليابان أو كوريا، وعلى حافة السواحل الصينية في الشرق.

يشرح أبو الفداء (732هـ ـ 1335م): سُمِّيَ محيطاً لإحاطته بجميع القدر المكشوف من الأرض؛ ولهذا كان يسميه أرسطو الإكليلي؛ لأنه حول الأرض كالإكليل[14]. ويشرح البيروني «فالمعمورة إذن في ربع من أرباع الأرض، ويطيف به

بحر يسمى في جهتي المغرب والمشرق محيطاً»[15]. ولقد أطلقوا على البحر المحيط أحياناً اسمي :البحر الأخضر، الأوقيانوس وأحياناً أخرى أطلقوا هذين الاسمين على المحيط الأطلسي، فهذا المسعودي يقول: «أما البحر المحيط الذي هو عند أكثر الناس معظم البحار وأنها معه متشعبة، ويسميه كثير منهم الأخضر، ويسمى باليونانية أوقيانوس، وأكثر نهاياته مجهولة عند بطليموس وغيره فإنه يبتدئ من نهاية العمارة في الشمال إلى أن يصير إلى المغرب وينتهي إلى نهاية العمارة في الجنوب، ليس له نهاية في غربيه ولا شماليه نهاية محدودة، ويتصل ببحر الصين مما يلي الزابج وجزائر المهراج (الجزر الاندونيسية) وشلاهط»[16]، ويأخذ هذا البحر المحيط في استدارته على اليابسة، أو على حافة العالم المعمور، أسماء البلاد التي يحفها، فهو في أقصى الغرب يحاذي الساحل الغربي لأفريقيا، ويسمونه أحياناً الأقيانوس أو البحر الأخضر، وحسب أبو الفداء «أن جانب المحيط الذي على ساحله بلاد المغرب، يسمى أقيانوس، وفيه الجزائر الخالدات»[17]. ويشرح ابن رسته بقوله: «وبحر أوقيانوس هو بحر المغرب» ـ البحر الأخضر ـ لا يعرف منه إلا ما يلي المغرب، والشمال من أقصى أرض الحبشة (أفريقية الغربية) إلى بريطانية، وهو بحر لا تجري فيه سفن، وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة (أفريقية) تسمى الجزائر الخالدات (الكناري)، وجزيرة أخرى تسمى غديرة (لعله يقصد الآزوري)[18]، ولا يعلم أحد حسب الإدريسي، «ما خلف هذا البحر المظلم، ولا وقف بشر على خبر صحيح لصعوبة عبوره وظلامة أنوائه وتعاظم موجه، وكثرة أهواله، وتسلط دوابه وهيجان رياحه»[19].

كما أطلقوا على جزء (البحر المحيط) الذي يحف أطراف الصين، من أقصى الشرق المعمور، اسم «البحر الزفتي»، أما البحر الذي يحاذي الصين في الجنوب فيسموه البحر الصيني، ويأتي بعده البحر الهندي، ويسمون أحياناً البحار المحاذية لجنوب الصين والممتدة إلى سواحل أفريقية الشرقية، البحر الهندي، أو البحر الصيني، أو يطلقون عليه اسم المنطقة المحاذية له، يذكر الإدريسي «البحر الصيني المسمى بحر «صنخي»، ومن الناس من يسميه بحر الصنف، ورأسه ومبدؤه من البحر المحيط المسمى هناك البحر الزفتي؛ لأن ماءَ كدر وريحه عاصفة والظلمة

لا تزال واقعة عليه في أكثر الأوقات، ويتصل هذا البحر الزفتي بالبحر المحيط المتصل ببلاد يأجوج ومأجوج»[20].

فقد تصوروا أن الجزء من البحر المحيط، الذي يحاذي الصين من الشرق هو نهاية المعمور من الأرض، وله رائحة عكرة، ويتصل بالجنوب في بحر الصين، ويؤكد على هذا غالبية المؤلفين العرب، فيذكر الدمشقي «قال أهل العلم ... أن في جهة أقصى الشرق ساحل البحر المحيط الشرقي، ويسمى البحر الزفتي لشدة ظلمته وسواده، ويستأنف القول: «قال أهل العلم بذلك أن في البحر الزفتي المشرقي ما هو وراء جبال النشادر والأخوار، قريب من سواحله ست جزائر كبار تسمى بالسيلي لما فيه من الياقوت والجواهر والمعادن والمغاصات»[21]، فالبحر الزفتي الذي يحاذي جزيرة السيلي، يقف مع هذه الجزيرة في نهاية العالم المعمور وسيلي هذه، يعتقد الباحثون المعاصرون أنها اليابان أو ربما هي كوريا، وهو ما أكده المسعودي أيضاً، أنه ليس بعد هذا البحر «ممالك تعرف ولا توصف، إلا بلاد السيلي وجزائرها»[22].

وكان قد أشار الدينوري (282هـ ـ 891م) المؤرخ الكبير، أن الإسكندر عندما أراد الاجتياز إلى «أرض الشرق» قال له وزراؤه: كيف يمكنك الاجتياز إلى مطلع الشمس من هذه الجهة، ودون ذلك البحر الأخضر ولا تعمل فيه السفن لأن ماءَهُ شبيهة بالقيح، ولا يصبر على نتنه أحد»[23].

ويحيط بالحافة الجنوبية لشرق الأقصى جزء آخر من البحر المحيط المظلم، تتحدد أسماؤه حسب الجهات التي يحاذيها: البحر الصيني، والبحر الهندي، وبحر فارس إلى بحر الزنج، والقلزم ويطلقون على هذه الأجزاء كلها أحياناً اسم البحر الصيني، أو البحر الهندي، وحاولوا تقدير امتداده ومساحته، فيشير المسعودي «فأما البحر الهندي فإنه يمتد طوله من المغرب إلى المشرق، وذلك من أقصى الحبشة إلى أقصى الهند ، ويكون ذلك مقدار ثمانية آلاف ميل في الصين ربع مائة ميل»[24].

وهذا الإدريسي يعدد تسميات هذا البحر، فبعد أن يلفت نظرنا بأن العالم المعمور بأقاليمه السبعة، تخترقه سبعة بحور متصلة، وواحد منفصل هو بحر الخزر

(قزوين)، يقول: إن أحد البحور التي في الأرض المعمورة هو بحر الصين والهند والسند واليمن وينتهي في باب المندب... وهناك يبلغ طوله فيما حكاه الثقاة والمسافرون... من مبدأ بحر القلزم إلى الواق واق أربعة آلاف فرسخ وخمسمائة فرسخ، وفيه من الجزائر نحو ثلاثمائة جزيرة بين عامره وخالية»[25]. ويطلقون أحيانا على هذه البحار الجنوبية كلها اسم «البحر الحبشي» وهو ما يشير إليه المسعودي بقوله: «البحر الحبشي ، هو بحر الصين، والسند والهند، والزنج، والبصرة، والأبله وفارس، وكرمان، وعمان، والبحرين والشحّر، واليمن، وإيله، والقلزم، والحبشة ... وطوله ... ثمانية آلاف ميل، وعرضه في الشمال ألفان وسبعمائة، وقيل: ألف وتسعمائة»[27].

ويتصل (البحر الزفتي)، الذي يحاذي الصين من الشرق، بالبحار التي تحيط شمال أوروبا وتتصل بدورها بالبحر الأخضر (الأطلس)، كما أنه يتصل بالجنوب بما كانوا يسمونه بالبحر الصيني، أو الهندي، أو الحبشي، ليتصل بالنهاية بالبحر الأخضر (الأطلس)، وهكذا تتصل أجزاء (البحر المحيط) ببعضها لتحيط اليابسة في اتجاهاتها كافة، وهو ما يصوره أبو الفداء بقوله عن (البحر المحيط): «يمتد شرقاً وشمالاً حتى يتصلب ببحر الصين والهند،ثم يأخذ مشرقاً حتى يسامت نهاية الأرض الشرقية المكشوفة، وهناك بلاد الصين، ثم ينعطف في شرقي الصين إلى جهة الشمال، ثم يمتد شمالاً على شرقي بلاد الصين، حتى يتجاوز بلاد الصين، ويسامت سد يأجوج ومأجوج ثم ينعطف ويستدير على أرض غير معلومة الأحوال ويمتد مغرباً ويصير جهة الشمال عن الأرض، ويسامت بلاد الروس ويتجاوزها، ويعطف مغرباً وجنوباً. ويستدير على الأرض ويصير من جهة الغرب، ويمتد على سواحل أمم مختلفة من الكفار حتى يتجاوزها إلى سواحل الأندلس[28]، فإذا كنا قد عرفنا أن الشرق الأقصى، المقذوف على أطراف العالم المعمور في الشرق، تحيطه المياه من الشرق (البحر الزفتي)، ومن الجنوب بـ«البحر الصيني ـ الهندي»، فإن من الشمال تحيطه العوالم الغامضة، تختلط فيها صور شعوب غريبة الأطوار «يأجوج ومأجوج»، أو البحار الملتفة حول اليابسة من الشمال، أما في الشرق، فتفصله عن بلاد الإسلام «التخوم والثغور»، التي ظلت ثابتة في المخيلة العربية لقرون طوال،

قبل أن تنزاح أمام اندماج الهند كلها في بوتقة الإسلام، وتحت سيطرة نخب حاكمة مسلمة، كان الباحثون العرب يميزون في مخيلتهم عالم «الشرق الأقصى» كمجال جغرافي محدد بوضوح، أطلقوا عليه اسم «الشرق الأقصى» تارة، طالما أن «أقصى العمران في المشرق الأقصى حدود بلاد الصين والسيلي إلى أن ينتهي ذلك إلى روم ياجوج ومأجوج»[29]، وتارة أخرى يطلقون عليها اسم «آسيا» ينقل ياقوت الحموي عن أبي ريحان البيروتي قوله: «كان اليونان يقسمون المعمورة من الأرض بأقسام ثلاثة: لوبية، وأورفى، ثم قال: وما استقبل هاتين القطعتين من الشرق يسمى: آسيا، ووصفها بالكبرى؛ لأن رقعتها أضعاف الآخرين بالسعة، ويحدها من جانب الغرب النهر والخليج إلى البحر الغربي غرب أفريقيا. المذكوران الفاصلان إياها عن أورفي، ومن جهة الجنوب بحر اليمن والهند، ومن الشرق أقصى أرض الصين، ومن الشمال أقصى أرض الترك وأجناسهم»[30].

ولقد أخضعوا العالم المعمور لتقسيمات «أقاليمية» مختلفة، احتلت فيها أمم الشرق الأقصى مكاناً خاصاً، وعندما استعرض البيروني مختلف الطرق المتبعة في تقسيم الربع المعمور من الأرض، أتى إلى الفرس فشرح كيفية تقسيمهم للمعمورة إلى سبعة أقاليم أو سبع مناطق تُسمى (كشورات) وجعلهم (إيرانشهر) أو (بابل) الكشور الرابع الأوسط، والكشورات الست تحيطان به من جميع أطرافه، وعلى هذا يقع الكشور الأول ، وهو (الهند) في الشمال الغربي، والثاني وهو (المغرب) في الشمال، والثالث وهو (الشام) في الشمال الشرقي ، والخامس وهو (الروم) والصقالية في الجنوب الشرقي، والسادس وهو (الخزر والترك) جنوباً، والسابع وهو (الصين) والتبت في الجنوب الغربي[31].

وكما مرّ معنا، فإن العرب بَدَؤُوا بإعطاء الأقاليم مفهوماً جغرافياً، منذ القرن الثالث هجري، مع تحديداته البيئية البشرية اللازمة له، إلا أنهم أعطوه على الأقل ثلاثة معانٍ، أول تلك المعاني التي تجلت في استعمالهم الخاص له –عكس منهجيتهم العربية الخاصة– هي التي تجلب في دراساتهم (البلدانية) وفي المسالك والممالك» وفي «أدب الرحلة» فأخذ هنا معناه الجغرافي البشري بحق، رسموا فيه ناحية مشتملة على عدة مدن وقرى على أنه إقليم خاص، أما الاصطلاح

الثاني فقد أتاهم تأثراً بمذهب السند هند، وبالمذهب الهرمسي الإيراني، قسموا الممالك المحيطة (بإيرانشهر) إلى كشورات سبعة تدور ستة منها حول إقليم إيرانشهر، فطوَّره العرب، ليحيلوا العراق محل إيران شهر، أي يجعلوها إقليماً مركزياً. وخصوا كلا من الصين والهند بإقليم مميّز في هذا التقسيم، ويشرح المسعودي هذا المذهب: «وذهب هرمس في مُتبعيه من المصريين، وغيرهم إلى أن في الجنوب سبعة أقاليم، كما هي في الشمال، وكان يجعل قسمة أقاليم العمران من الشمال مدورة، فيجعل الإقليم الرابع، وهو إقليم بابل واسطاً لها، وست دوائر حوله، وأن كل إقليم سبعمائة فرسخ في مثله، فالإقليم الأول: الهند، والثاني: الحجاز والحبشة، والثالث: مصر وأفريقية، والرابع: بابل والعراق، والخامس: الروم، والسادس: يأجوج وماجوج، والسابع: بوماريس، والصين، يبتدئ جميعها من المشرق مما يمر ببلاد الصين»[32]. ويعطي المسعودي للإقليم الرابع، الذي فيه بابل، العراق أهمية خاصة، إذ يقول: «ونحن ذاكرون الإقليم الرابع وما بان به عن سائر الأقاليم، وجلالة صُنعه، وشرف محله»[33]. ولعل مفهوم مركزية «دار الإسلام» ممثلة بعاصمتها الروحية: «مكة» وعاصمتها السياسية: بغداد، قد اقتبسه العرب من المفهوم الجغرافي الإيراني، إلاّ أن هذا المفهوم أخذ ينافسه مفهومٌ فلكيّ للأقاليم، بتأثير الترجمة عن اليونانية، وهذا ما تجلى في «خريطة المأمون» التي أنجزها عدد من العلماء العرب، والتي عرّبت الأسماء الكلاسيكية اليونانية، وعبّرت بعمق عن ثقة العرب بعلو مكانتهم في العالم، وقد فاقت هذه الخريطة ما تقدمها من دراسات في الجغرافية، بما فيها دراسات بطليموس الذي كان لتأثير مؤلفاته دورٌ حاسمٌ في تحول العرب منذ القرن التاسع ميلادي، نحو الجغرافية الفلكية تأثراً بما أرساه بطليموس من قواعد . ولا يمكن إغفال المكانة المهمة للخوارزمي / أبو عبد الله محمد بن موسى (220هـ ـ 835م) صاحب كتاب «صورة الأرض» الذي يسترعي الانتباه بشكل خاص تقسيمه للربع المعمور من الأرض إلى سبعة أقاليم، ممتدة عرضياً بموازاة خط الاستواء شمالاً من المشرق إلى الغرب، على الطريقة البطليموسية، تمتد الأقاليم واحدها فوق الآخر من الجنوب (خط الاستواء) إلى الشمال حتى نهاية العالم المعمور، وكما يقول الإدريسي: «وهذا الربع المسكون

من الأرض قسمته العلماء سبعة أقاليم، كل إقليم منها مار من المغرب إلى المشرق على خط الاستواء، وليست هذه الأقاليم بخطوط طبيعية ولكنها وهمية محدودة موجودة بالعلم النجمي»[34].

ثم أصبحت هذه الطريقة مذهباً شائعاً في المصنفات الفلكية العربية، فقد اتبعها الفرغاني، وسهراب والبيروني واعتمدها الإدريسي، وابن سعيد المغربي، والكثير من الجغرافيين كابن خرداذبة، وابن رسته، وابن الفقيه، واليعقوبي، بعد أن جمعوا بين الأخذ بهذا التقسيم، والطريقة الأخرى التي تجعل العراق وسط الأقاليم، وتدور حولها الستة الباقية.

وافترضوا على أساس تقسيمهم الفلكي للأقاليم، كأحزمة عرضية متخيلة فوق خط الاستواء، أنه كلما أمعنا جنوباً باتجاه خط الاستواء زادت الحرارة شدة، وأشد الأقاليم حرارة هو الإقليم الأول، ويليه الثاني، وهي الأقاليم التي تقع في الصين، والهند وأيضا بلاد العرب الجنوبية، وكلما ذهبنا شمالاً ازدادت حدة البرودة حتى تصل إلى أشدّها في الإقليم السابع، الذي تقع فيه شمال الصين، والهند، والشعوب المجاورة لها في الشمال ولا سيما قوم يأجوج وماجوج، والترك. أما خارج الأقاليم السبعة هذه شمالاً جنوباً، فتنعدم فيها فرص الحياة، وهو ما عبر عنه ابن رسته بقوله: «أرضون مجهولة لم يصل إليها أحد، ولا أذكر أحداً أنه عاين شيئاً من تلك الأرضين، فلا يعلم فيها من نبات أو حيوان، إلاّ أنه قد نعلم اضطراراً (بالضرورة الطبيعية) أنه غير ممكن أن يكون في المطالع (الأماكن) التي يفرط حرّها أو بردها حيوان أو نبات»[35].

وعلى هذا فإن الإقليم الأول، ثم الثاني المحاذيين لخط الاستواء، وللعالم غير المعمور من الأرض – هما الأشد حرارة بين الأقاليم الباقية، أما الإقليم الرابع فهو يتوسط الأقاليم، ويأخذ مزاياه الجيدة لأنه متوسط البرودة والحرارة، وهو الإقليم الأكثر ملاءمة للعمران، ولنهوض الحضارة، لقد وصل تأثير هذا التصور إلى ابن خلدون وعبر عنه خير تعبير: «ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادّين من الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً فالإقليم الرابع أعدل للعمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى

الاعتدال، والذي يليهما، والثاني والسادس بعيدان عن الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس، والأقوات والفواك والحيوانات،و جميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً»[36] ثم يكمل القول: «وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من الورق والشجر يخصفونها عليهم أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس وحديد وجلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم من ذلك قريبة من خلق الحيوانات العُجم»[37].

ويترتب على هذا المبدأ، أن يتغير حال بلدان الشرق الأقصى، تبعاً لوقوعهم في هذا الإقليم أو ذاك في الأقاليم الجنوبية، الأول والثاني، أو الأقاليم المتوسطة في الثالث والرابع»، ويترتب على ذلك أن تصيبها التطورات المنمطة الملازمة لتلك الأقاليم، والتي اقتبسها العرب من اليونان، وشكلّت تلك التصورات المقتبسة ولا سيما تصورات بطليموس وجالينوس قيوداً، وسلطة على المعرفة العربية للعالم، لم يستطيعوا التغلب عليها إلاّ عن طريق معارفهم المباشرة التجريبية التي حصل عليها رحالتهم، وجغرافيوهم الرحالة.

وينفرد ابن خلدون، في وضع الهند والصين في الإقليمين الثالث والرابع اللذين يقع فيهما أغلب بلاد العرب والمسلمين، ويقع عليهما ما يقع على أهل هذين الإقليمين من صفات، ومزايا، إذ يقول: «وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خُلقهم وخَلْقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم، من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرئاسات والمُلك، فكانت فيهم النبؤات (من النبوة) والملك، والدول، والشرائع، والعلوم والبلدان، والأمصار والمباني، والفراسة، والصنائع الفائقة، وسائر الأحوال المعتدلة، وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس وبني إسرائيل واليونان وأهل السند والهند والصين»[38].

غير أن الأغلبية الساحقة من المؤلفين العرب، ولا سيما جغرافييهم، اتجهوا الى تصنيف الصين، والهند، أو الجزء الأكبر منهما، ناهيك عن جزر المحيط الهندي في الإقليمين الأول والثاني، ومن ثم تعريضهم للأحكام والصفات الملازمة لتأثيرات هذين الإقليمين، اتباعاً لتصورات المُتخيل اليوناني المجسد في بطليموس وجالينوس، ووضعوا الجزر المتناثرة في المحيط جنوب السواحل الهندية الصينية على حواف العالم غير المعمور مع كل المتخيلات الغامضة والعجيبة التي يمكن أن ترافق تصور تلك العوالم، ومع ذلك فإن الباحثين العرب، حاولوا تجنب الهنود والصينيين مما يتلازم ووجودهم في الأقاليم الجنوبية الأول والثاني، من أحكام تبخيسية، وذلك بتدخل عوامل مناخية أخرى تخفف من وطأة حرارتهما ويبوستهما وهي الطريقة نفسها التي استثنى بها ابن خلدون مناطق الجزيرة العربية الواقعة في هذين الإقليمين بتدخل رطوبة البحر الذي يحيط بها، إذ يقول: "ولا يعترض على هذا القول «أي القول بتأثيرات مناخ الإقليمين الأول والثاني) بوجود اليمن والحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة، وما يليها من جزيرة العرب فهي الأول والثاني، فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقَّص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر»[39].

وعلى هذا الأساس أوضح الإدريسي أسباب خروج الصين والهند عن أحكام الإقليمين الأول والثاني، ومن خصائصه المنحرفة، والتي نمطها جالينوس بصفات متلازمة، إذ يتذكر الإدريسي «وأهل الإقليم الأول كلهم سمر أو سود، فأما أهل الهند والسند والصين وكل من احتضن منهم البحر فألوانهم سمر، وأما أهل الصحارى من الزنج والحبشة والنوبة وسائر السودان الذين سبق ذكرهم فَلِقِلّةِ الرطوبة البحرية وتوالي إحراق الشمس لهم، وممرها عليهم دائماً -تفلفلت شعورهم واسودت ألوانهم، وأنتنت أعراقهم، وتقشفت جلود أقدامهم وتشوهت خلقهم، وقلّت معارفهم، وفسدت أذهانهم، فهم في نهاية الجهالة واقعون، وإليها يُنسبون»[40].

وأعلى الجغرافيون العرب من مساحة الإقليم الأول، والثاني قياساً إلى الأقاليم الأخرى، فأوضح البيروني في كتابه «القانون المسعودي» مساحات الأقاليم السبعة

تبعاً لتلك القاعدة، التي تخفّض باطراد، مساحة الإقليم كلما صعدنا شمالاً، وتوسعه كلما انحدرنا نحو الجنوب، وأخذ أبو الفداء الترسيمة ذاتها في كتابه «تقويم البلدان»[41] . ويذهب المقدسي إلى أن عرض الإقليم الأول «نحو ثلاثمائة وتسعين ميلاً، والميل أربعة آلاف ذراعٍ». وعرض الثاني «ثلاثمائة وخمسون ميلاً» والثالث «نحواً من مائتين وستين ميلاً»، والخامس «نحو مائتين وثلاثين ميلاً»، والسادس «مائتي ميل ونيف» والسابع، كما هو الإقليم السادس[42] .

ولعل اتساع الإقليم الأول يشير عند جغرافيينا إلى مقدار الغموض الذي يكتنف نهاياته -في الجنوب- المتداخلة مع العالم غير المعمور والبحار الغامضة التي يغرق بها خلف خط الاستواء، التي تصل إلى أربع وعشرين درجة، ويضع في وسط الإقليم الأول -بالإضافة إلى صنعاء وعدن، والأحقاف، وحضر موت ونجران، وأراض من بلاد السودان- «طوائف من بلد الهند والصين مما يلي ساحل البحر، وكل ما في سمت هذه البلاد شرقاً وغرباً فهو داخل في هذا الإقليم»[43] .

كما يضع الإدريسي الأقسام الجنوبية من «الهند والصين» كذلك بحار الهند والصين، وما فيها من جزر في هذا الإقليم[44] . فيتذكر أن مبدأ هذا الإقليم يبدأ من جهة الغرب «من البحر الغربي المسمى ببحر الظلمات، البحر الذي لا يعلم ما خلفه، وفيه هناك جزيرتان تسميان بالخالدات ومن هذه الجزائر بدأ بطليموس بأخذ الطول والعرض»[45] ويدخل فيه أيضاً مدن أوليل وسلى وتكرور، وجنوب مملكتي غانة، وزغاوة، ومالي في أفريقيا، وجنوب الحبشة، ثم البحر اليمني ومدينة صنعاء وعدن وأرض حضرموت، وجزيرة سوقطرة، ثم البحر الهندي وجملة من جزائره المتفرقة، كجزائر الزابج (سومطرة)، وما يسميه جزيرة القرود. وجزائر الدبيجات (مالديف) وجزيرة سرنديب (سريلانكا)، في بحر هركند، ثم جزيرة الرامي في الطرف الشمالي من سومطرة، وهي تابعة للهند، ثم البحر الصنفي وهو جزء من البحر الهندي، وجزائر شلاهط، (خليج البنغال) وهزلج، وكلة، والصنف فيتنام، ثم إلى جنوب الصين، والبحر الصيني المسمى صنخي، إلى أن ينتهي هذا الإقليم بالبحر الزفتي المحاذي للصين من الشرق، «ويتصل هـذا البحر من جهة الجنوب بجزائر الواق واق إلى البحـــر المحيط بالأرض في جهة الجنوب»[46] .

وهذا الإقليم لا بد له من أن يترك تأثيراته على البيئة والبشر، والحيوانات التي تدخل فيه، فإذا كانت الرطوبة وإحاطة البحر لبلاد العرب الجنوبية، ولبلاد الهند والصين تخفف من غلوائه على البشر، إلا أن تأثيرها على النبات والحيوان ظاهر، إن كان في جزر المحيط الهندي، أو على البر الهندي الصيني، يذهب الإدريسي إلى القول: «وفي هذا الإقليم الأول من الحيوانات التي لا توجد في غيره من الأقاليم الستة الباقية: الفيلة والكركَدَنَّات، والزرائف، والقردة ذوات الأذناب، والبقر والجواميس التي لا أذناب لها، والنسانيس .. وبذا الإقليم أيضاً معدن الزمرد .. والياقوت بأنواعهما ... ودابة (البابة لا توجد إلاّ في هذا البحر) (بحر هوكند) .. وسمكة الغرا»، وليس هذا وحسب، بل ينفرد هذا الإقليم على أشكال من النبات، لا تنبت في غيره «وفي هذا الإقليم، من الطيب والقرنفل والصندل والكافور والعود، وكل هذه لا يوجد شيء فيها في سائر الأقاليم»[47].

كما يُظهر الإدريسي، مثل غيره من المؤلفين العرب، وقوع أجزاء من الهند والصين في الإقليم الثاني أيضاَ، والذي تتقارب تأثيراتها مع تأثيرات الأول. ويضع الأجزاء الشمالية من الصين والتيبت أيضاً في الإقليم الثالث، مع الأجزاء الجنوبية لبلاد الترك، وتقع بقية أرض الترك،في الإقليم الخامس والسادس، وفي الإقليم السابع الأخير تقع بلاد يأجوج وماجوج، أي في حدود العالم المعمور في الشمال، وهم الجيران الشماليون للصين، أما ابن سعيد المغربي، الذي بدأ وصف أقاليمه المعمورة من عند الدرجة السادسة عشرة، إلى الدرجة الثمانين شمالاً، وأضاف إلى الأقاليم السبعة، التي اعتمدها أغلب المؤلفين العرب لتنظيم حدود المعمورة، إقليماً في الجنوب سماه «المعمور خلف خط الاستواء إلى الجنوب»، وأقره في الشمال سماه «المعمور في شمال الأقاليم السبعة»، وآخر في الشمال سمّاه «المعمور في شمال الأقاليم السبعة»، ولعله فعل ذلك ليستوعب الاكتشافات، والمعلومات التي أضافها العلماء العرب ورحالتهم عن العالم، وضع في «المعمور خلف خط الاستواء» وعرضه ست عشرة درجة، جزر المحيط الهندي كجزيرة سرنديب، بالإضافة إلى بحر العرب، وجنوب أفريقيا، والأجزاء الجنوبية من البحرين الهندي والصيني ومدينتي خمدان، وقيطاغور الصينيتين، ولا ينسى أن

يضع فيه الجزائر الغامضة، جزائر الواق واق[48]. وهي في نهاية العالم المعمور. ويشير إلى أن الإقليمين الأول والثاني، يبدآن من الجزائر الخالدات في المحيط الأخضر (الأطلسي)، ويمران ببلاد التكرور وبريسا وبلاد كوكو، وكانم، وزغاوة، وجنوب الحبشة، وهم الأفارقة السود، في جنوب القارة، عابراً جنوب الجزيرة العربية، وبحر اليمن، إلى جزر المحيط الهندي، (جزائر النرجل)، والساحل الهندي، وجزر المهراج، وجزيرة جاوه الكبيرة، وجزيرة كلة وجزائر القامرون (كمبوديا)، وجزائر الصين، ومدينة الصنف الصينية، والأجزاء الجنوبية من الهند والصين، إلى جزائر السلي (كوريا أو اليابان)[49]. ويضع باقي أجزاء الصين والهند، في الإقليمين الثالث والرابع، وهي الأقاليم المتوسطة، أما في الإقليمين السادس والسابع، وأيضاً المعمور في شمالي الأقاليم السبعة، فيضع جيران الصين والهند الشماليين من شعوب الترك، والشعوب الأخرى الغامضة يأجوج ومأجوج .

وإذا كان كل من الإدريسي وابن سعيد المغربي يبدآن في عرض مواقع الأقاليم، من الغرب على طريقة بطليموس، فإن ابن رسته، وياقوت، وأبا الفداء، يبدؤون ذلك من الشرق على الطريقة الفارسية، والهندية، لهذا يذكر ابن رسته أن الإقليم الأول «يبتدئ من الشرق من أقاصي الصين، ويمرّ على الصين، ثم يمر على سواحل البحر في جنوب السند، ثم يمر في البحر على جزيرة الكول، ويقطع البحر إلى جزيرة العرب، وأرض اليمن.. » وأما الثاني فيبتدئ من المشرق «فيمر على بلاد الصين، ثم على بلاد الهند، ثم على بلاد السند، وفيه المنصورة والنيرون والديبل ...»، ويمر الثابت «على شمال بلاد الصين، ثم على بلاد الهند ... وشمالي بلاد السند ..» ويمر الرابع «ببلاد التيبت ثم على خراسان ...»[50].

ويضع ابتداء استقرار شعوب يأجوج ومأجوج، وشعوب الترك، جيران الصين والهند ابتداءً من الشمالي، في الإقليم الخامس، ويمتد وجودها في السادس والسابع، الذي «يبتدئ من المشرق من الشمال بيأجوج ومأجوج، ثم يمر على بلاد الترك ثم على ساحل بحر طبرستان ... أما ما وراء هذه الأقاليم .. فإنه يبتدئ من المشرق من بلاد يأجوج ثم يمر على بلاد التغزغز، وأرض الترك»[51].

وفي السياق ذاته يذهب ياقوت إلى أن الإقليم الخامس يبتدئ «من أرض الترك

المشرقين ويأجوج المسدودين. ويمر على أحباس الترك المعروفين بقبائلهم إلى كاشغر ..إلخ»، كما أن الإقليم السادس «يبتدئ من مساكن ترك المشرق، من فاني وفون، وخرخيز، وكيماك وتغزغز وأرض التركمان ... وفاراب ... ويمر على القسطنطينية ...» بينما يتمركز في الإقليم السابع، فِرَقٌ من الترك كالمستوحشين»[52].

وعلى هذا فإن البحار المحاذية لسواحل الهند والصين، والجزر المتناثرة فيها تقع في أطراف الجزء الجنوبي من الإقليم الأول، كما تقع في أجزائه الشمالية، وفي الإقليمين الثاني، والثالث بلاد الصين والهند، أما الجوار الشماليون من أتراك ويأجوج ومأجوج فهم في الأقاليم: الخامس والسادس، وخاصة السابع .

تنازع المؤلفون العرب حيال الصين والهند، نموذجين للتفسير، الأول يأخذ دلالته من وقوع أغلب بقاعهما في دائرة الإقليمين الأول والثاني، الفلكية، ومقتضياته الملازمة له، التي تجعلهما في أطراف العالم الجنوبية بكل غموضها وخصائصهما الفجّة التبخيسية، بوصفها تعكس حرارة خط الاستواء المتوهجة، التي تضعف الشروط الملائمة للعمران، والثاني نابع من احترامهم العميق لهذين البلدين، وتقديرهما لدورهما العمراني والحضاري، الناتج عن معرفتهم المتراكمة بهما، فابتهلوا لذلك تعليلاً يمكّنهم من وضع البلدين خارج أحكام وتأثيرات الإقليمين الأول والثاني، فوضع ابن خلدون قاعدة مناسبة لهذا التعليل، استناداً إلى تأثير إحاطة البحر بهذه البلدان، وكثافة الرطوبة، وأكمل هذا النموذج التفسيري من بعده، الإدريسي وغيره من المؤلفين، وذلك بالاستناد أيضاً إلى إحاطة البحر بهذه البلاد، وكثافة الرطوبة اللتين لا تسمحان بحصول اليباس والانحراف الذي يقتضيه الحر. لقد لخّص المروزي (القرن 11م) في كتابه «أبواب في الصين والترك والهند الذي كتبه عام 514هـ ـ 1120م، فبعد أن يضع الصين في الإقليم الأول والثاني، يعلق قائلاً: «فأرض الصين داخله في ثلثة (ثلاثة) من هذه الأقاليم لامتداد أطرافها، وكثرة بلادها، ولما كانت بلادها موضوعة في مشارق الشمس كانت أهويتها صافية ومياهها باردة عذبة، وتُربتها طيبة، وإذا كانت البلاد بهذه الصفة كان سكانها وعُمارها كذلك، لما ذكرنا أن أخص الأشياء بالحيوان تُربته التي يتكون

فيها، ولهذا ينسب الإنسان إلى الترب ... فأهل الصين فمعتدلو المزاج حسنو الشكل والصورة وسلسو الأخلاق، وهم أجناس مختلفة البلاد والمساكن»[53].

واستعانوا لذلك، أيضاً، بتأثير النجوم الذين سماهم في تعديل مفاهيم موقعهم الأقاليمي، وكان لزحل وعطارد دورهما الحاسم في ذلك، وكما يشير صاحب (أبجد العلوم): «وعلّل ذلك أهل التنجيم بأن زحل وعطارد يتوليان بالقسمة لطبيعة الهند، فلولاية زحل اسودت ألوانهم، فهم أهل الآراء الفاضلة، والأحلام الراحجة لهم التحقق بعلم العدد والهندسة والطب، والنجوم والعلم الطبيعي والإلهي، فمنهم صابئة ... ولهم في الحساب والأخلاق والموسيقى تأليفات»[54].

ويذهب المسعودي في الاتجاه ذاته، حين يضع في تقسيمه الأقاليمي تأثير النجوم والأفلاك، «فأرض بابل» في الإقليم الأول «له من البروج الحمل والقوس، ومن الأنجم السبعة المشتري، الإقليم الثاني الهند والسند والسودان، وله من البروج العقرب، ومن الأنجم السبعة المزهرة ... والإقليم السابع: الديبل والصين، وله من البروج الميزان، ومن الأنجم السبعة الشمس»[55].

وإذا كنا قد عرفنا أن الشعوب المجاورة لبلاد الصين والهند في أقصى الشمال هي الشعوب التي يطلق عليها اسم «يأجوج ومأجوج» فإن تلك الشعوب تبدو لهم وكأنها على تخوم العالم المعمور، يحدّها، في النهاية، الأرض اليباب، وكما يقولون: «وأما ما بين يأجوج ومأجوج والبحر المحيط في الشمال .. فقفر خراب ما بلغنا أن فيه عمارة»[56].

حافظ المؤلفون العرب، نسبياً، على استقلالهم الفكري، وهم يقتبسون النموذج الفلكي البطليموس للأقاليم، أو النموذج الأقاليمي الآخر الذي يرجع إلى مذهب (السند هند) و«المذهب الهرميسي الإيراني»، ولم يستسلموا لحرفيّة تلك النماذج، بل وظفوا أطرها المنهجية لمقاصدهم، وكان تأليفهم لـ «خريطة المأمون»إشارة على شعورهم العظيم بالاستقلالية، وبدورهم المتعاظم في العالم، يل ذهب بعض المؤلفين كابن رسته، وابن خردزابة، وابن الفقيه إلى الجمع بين هذه النماذج في مدوناتهم، بأن وظفوا النموذج الهندي ـ الإيراني لوضع المدن

المقدسية الإسلامية، أو العاصمة السياسية للخلافة العربية كمراكز للعالم بدلاً من إقليم «إيرانشهر»، وقد افتتحوا مؤلفاتهم بتصوراتهم المختلفة عن الأرض والجزء المعمور، والمغمور فيها، وعن الأقاليم، والبحار السبعة، ثم بدؤوا بالمدن المقدسة الإسلامية (مكة والمدينة)، وعاصمة الخلافة السياسية «بغداد»، ليعرضوا بعدها المدن والأقاليم، حتى ينتهوا إلى الشرق الأقصى.

ولقد تجلّت هذه الاستقلالية المنهجية والتصورية، مع أصحاب المدرسة الجغرافية العربية الكلاسيكية، في القرن العاشر الميلادي، وذلك بجمعهم بين مفهوم خاص للأقاليم. وركزوا أبحاثهم على «دار الإسلام»، واعتماد الخط الحقيقي للجغرافية العربية، وهو الخط القائم على الرحلة والمشاهدة، وعلى التحقق من المعلومات التي يُدلي بها أهالي البلدان، ومقارنتها بغيرها، ودراسة الكتب السابقة ومراجعتها، وهي منهجية مارسها أصحاب «المسالك والممالك» و«البلدان»[57].

على الرغم من أن أبا زيد أحمد بن سهيل البلخي، الذي ولد (235هـ ـ 850م)، هو المؤسس للمدرسة الجغرافية العربية، فإنه يمكن اعتبار اليعقوبي (278هـ–891م) الذي دمج التاريخ بالجغرافية، واعتمد التجربة والمشاهدة أساسين لأبحاثه، وهيمن على كتابه الجغرافي «كتاب البلدان» الاهتمام بـ«دار الإسلام»، هو من وضع النواة المنهجية لـ«المدرسة الجغرافية العربية واتخذ تقسيماً للأقاليم تبعاً للاتجاهات الأربعة، حول بغداد مبتدئا بالأخيرة، بوصفها وسط الدنيا، قال: «وإنما ابتدأت بالعراق لأنها وسط الدنيا وسدة الأرض وذكرت بغداد لأنها في وسط العراق والمدينة العظمى، التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعة وكبراً وعمارة وكثرة مياه وصحة وهواءً، ولأنه سكن من أصناف الناس وأهل الأمصار والكور، وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانية وأثرها جميع أهل الآفاق على أوطانهم»[58]. ثم يعقبها بأقسام العالم الأربعة، ذاكراً «سائر البلدان والمسافات فيما بين كل بلد وبلد ومدينة ومدينة على أقسامها الأربعة حسب ما تقسم عليه أقطار الأرض بين المشرق والمغرب ومهب الجنوب وهو القبلة ومطلع سهيل ... وجهة الشمال وهو كرسي بنات نعش»[59]. أما ربع المشرق، فهي شرق بغداد من بلدان حتى «ما اتصل بخراسان من التبت وتركستان»[60].

ووقف إلى جوار اليعقوبي في التمهيد للمدرسة الجغرافية العربية قدامة بن جعفر (320هـ ـ 932م) صاحب «كتاب الخراج وصفة الكتابة»، الذي كرّس مفهوم «مملكة الإسلام» إضافة إلى «دار الإسلام»، كمفهوم جغرافي وسياسي وحضاري، الذي بقي سائداً في التأليف الجغرافي حتى نهاية القرن الحادي عشر ميلادي على الأقل، وتعرض في كتابه لـ«صورة الأرض»، ولمعطيات متعلقة بدار الإسلام، كالضرائب والثغور وتخوم دار الإسلام، عرج بعدها على الأمم الأخرى، وفي النهاية لشعوب الأقصى. مظهراً موقع دار الإسلام الممتاز في علاقتها بتلك الأمم[61]، ونظر إلى أمم الشرق الأقصى كغيرها من الأمم، على أنها تتحلق حولها، بعد أن قسّم الجزء المعمور من الأرض على طريقة اليعقوبي قياساً على الاتجاهات الأربعة، متحلقة حول دار الإسلام، مفتتحاً عرضه للأقاليم والبلدان بمدينة الخلافة بغداد، ومعها المدينة المقدسة: قال مكة: «ونبدأ بالطريق المأخوذ من مدينة السلام (بغداد) إلى مكة وهو المنسك الأعظم وبيت الله الأقدر، نأخذ بعد البلوغ إليه ذكر ما بعده»[62].

هكذا تبلورت أبحاث المدرسة الجغرافية العربية في القرن العاشر ميلادي، بشكل رئيس على يد الاصطخري وابن حوقل والمقدسي، الذين كرسوا أبحاثهم على مجال «دار الإسلام» ولم يخصوا سوى القليل من أبحاثهم لأمم الجوار وذلك تعبيراً عن ثقتهم بموقع هذه الدار في العالم، ولتعاظم شعورهم بوحدة الجماعة العربية الإسلامية، على الرغم من التصدعات التي باتت تصيب الواقع السياسي للخلافة . إذ شهد القرن العاشر الميلادي إلى جانب ذلك ازدهاراً لافتاً للحضارة العربية الإسلامية، أو ما يسميه ميتز «عصر النهضة»، فبلغ الأدب الجغرافي ذروة اكتماله، وتم فيه تشكيل «المدرسة الجغرافية العربية الكلاسيكية»، التي ضمّت بين صفوفها رحالة جوابي آفاق، وامتازوا بدقة نظرهم واعتمادهم على التجربة والمشاهدة، وبلغوا في تقصيهم عن خصائص أقاليم دار الإسلام» شأناً كبيراً.

ولعل مفهوم «دار الإسلام» أو «مملكة الإسلام»، والذي انكبت عليه أبحاثهم، بوصفه الموقع الأهم بين الأقاليم- يعود في جذوره إلى المفهوم الإيراني الهرمسي عن إقليم «إيرانشهر» الذي تدور حوله الأقاليم، ويتصل بالمفهوم الفقهي «دار الإسلام»، وهذه كانت تعني فقهيّاً، «جملة الأقاليم التي تطبق أحكام الإسلام،

ويتمتع جميع من فيها بالأمان الذي يتمتع به المسلمون»[63].

أما من زاوية الحدود السكانية فتشمل أبناء الأمة الإسلامية، كائناً ما كانت أصولهم وأعراقهم وألسنتهم بالإضافة إلى أهل الذمة، من سكان البلاد المفتوحة، واعتبرها أبو حنيفة تشمل الأقاليم التي فيها مسلمون، ومتاخمة لأراضي الإسلام، حتى وإن لم تقم فيها أحكام الشريعة[64] وقبالة (دار الإسلام) كانوا يصنعون «دار الحرب»، والتي لا تشملها عقود أو معاهدات، والتي يتوقع إمكانية نشوب الحرب معها، وإن كان هذا المفهوم لا يستدعي الدعوة إلى الحرب، فأغلب الفقهاء يؤكدون على أن العلاقة بين دار الإسلام «ودار الحرب» يجب أن تكون علاقة سلم كقاعدة عامة، ولا تأتي الحرب إلاّ استثناء، وأنه لا يحق للمسلمين شن حرب ضد الأمم الأخرى، حتى لو كانت في دار حرب، إلاّ إذا بادأت هذه الأمم دار الإسلام بالحرب أولاً[65]، وذهب بعضهم إلى أن الإسلام لا يقر الحرب الهجومية بقصد التسلط، أو التوسع؛ لأن الحرب المشروعة الوحيدة في نظرهم، هي الحرب الدفاعية لردع اعتداء أو الدفاع عن حق ثابت بمقتضى عهد أو معاهدة نَقَضَهَا الخصمُ[66]، واستند هؤلاء في ذلك على الآية القرآنية ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان . إنه لكم عدو مبين﴾ (يونس:25) والآية ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ (الأنفال:61)، وأيضاً على قوله –تعالى–: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يُحب المعتدين﴾ (البقرة:190) فضلاً عن ذلك، فقد أقر الفقهاء في تصوراتهم الفقهية، وجود منطقة وسط بين الدارين سموها (دار العهد) من جراء التحالف والتعاهد بين الطرفين، وأول ما تضمنته هذه الدار، هو عدم جواز شن الحرب عليها[67]. غير أن تلك المفاهيم لم يكن لها وزنها، وثقلها دائماً عند رجال الحكم، فبعد اندفاعة (الفتوح) الأولى، ترسخت الحدود وساد الهدوء، بين دار الإسلام والعالم المحيط بها، ولا سيما في العهد العباسي، وكان لهذا أثره في الشعور باستقرار حدود دار الإسلام وثباتها وفي نقل مفهوم «دار الإسلام» الفقهي إلى المستوى الجغرافي الحضاري، لإحساس الباحثين باستقرار حدود هذه الدار من جهة، ولتنامي شعورهم بالثقة بالذات الحضارية من جهة أخرى، من هنا أتى

تركيز (المدرسة الجغرافية العربية) على دار الإسلام، وتقسيمها إلى واحد وعشرين إقليماً لا بالمعنى الفلكي الرياضي كأحزمة عريضة تضم عدداً من درجات العرض ,(Kilomata) بل كمناطق جغرافية وواسعة، أو ولايات (Regions)[68] أي كإقليم (بلداني) في وحدته الاقتصادية والإدارية، والأنثوغرافية، ودأب أصحابها في أطالسهم على أن تبدأ خارطتهم بخريطة العالم المستديرة ثم يليها خارطة جزيرة العرب، وبحر فارس والمغرب ومصر وبلاد الشام والبحر الرومي ـ الشامي ثم أربع عشرة خارطة تمثل الأقاليم الوسطى والشرقية لبلاد الإسلام، فبلغ الأدب الجغرافي ذروته على أيديهم، فاستعملوا مفهوم الإقليم، بعد أن أعطوه معنى جديداً بينوا فيه حدود الإقليم جغرافياً وبشرياً، وتعمقوا في وصف أوضاع الناس فيه، وأساليب معاشهم، وعاداتهم وسلوكهم الثقافي، واعتقاداتهم وأصولهم الأقوامية وحالتهم الاقتصادية، فاقتربت أبحاثهم من نمط الدراسات الإثنوغرافية، وقد عبر المقدسي عن طريقة أصحاب هذه المدرسة، الذين جمعوا بين الرحلة والجغرافية، في البحث، بقوله: «فانتظم كتابنا هذا من ثلاثة أقسام: أحدها ما عاينّاه، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب،وفي غيره، وما بقيت خزانة ملك إلاّ وقد عرفتها، ولا أهل زهد إلاّ وقد خالطتهم، ولا مذكرو بلد إلاّ وقد شهدتهم حتى استقام لي ما ابتغيته في هذا الباب»[69] . وكانوا على إدراكهم العميق بالتنوع العميق الذي تزخر به دار الإسلام، يستشعرون وحدة شعوبها الجامعة.

ويشرح ابن حوقل ذلك بقوله: (قد فصلت بلاد الإسلام إقليماً إقليماً، وصقعاً صقعاً، وكورة كورة لكل عمل، وبدأت بذكر ديار العرب فجعلتها إقليماً واحداً؛ لأن الكعبة فيه ومكة أم القرى، وهي واسطة الأقاليم)[70]. ويذكر الإصطخري في عبارة تكاد تكون متطابقة مع ابن حوقل «ثم أفردنا لكل إقليم منها صورة على حدة، فبينّا فيها شكل ذلك الإقليم، وما يقع فيه من المدن، وسائر ما يحتاج إلى علمه ... وابتدأت بديار العرب لأن القبلة بها ومكة فيها وهي أم القرى»[71]. وقد استفادوا من رحلاتهم الواسعة في العالم، وعلى أطراف الهند والصين .

لكن إلى جانب تركّز اهتمامهم بالأوضاع البشرية والاقتصادية لأقاليم دار

الإسلام، فإنهم لم ينسوا الأمم المحيطة بهذه الدار، أو بإعطاء ملاحظات على العالم بأسره، فقد كان لابد لهم وهم المهتمون بأوضاع هذه الدار، من أن يهتموا كذلك بما يكتنفهم من أقاليم وشعوب، وباحتمالات العلاقات بينهم، وهو ما نجده جليّاً في عرض الاصطخري وابن حوقل والمقدسي. فعند تحديدهم لدار الإسلام، تعرضوا لتداخل حدودهم مع الأمم الكبرى المحيطة بها، وحدود وتخوم هذه الأمم الكبرى وما يحيط بها من بحار وعلاقات مع بقية العالم المعمور، مضمنين عرضهم معطيات نموذج الأقاليم السبعة، ومحددين موقع بلاد العرب والمسلمين جغرافياً داخل الأمم الكبرى المحيطة بها: الصين، الهند، الترك، الروم، بلاد القرم، فتحدثوا في البداية عن امتداد دار الإسلام، فأشار الاصطخري إلى «أن شرقها أرض الهند، وبحر فارس (بحر الهند)، وغربها مملكة الروم وما يتصل بها من الأرمن واللان والران والسرير والخزر والروس وبلغار، والصقالية وطائفة من الترك، وشماليها مملكة الصين، وما يتصل بها من بلاد الترك، وجنوبها بحر فارس»[72].

وبعد أن ذكر الاصطخري وابن حوقل ممالك الأرض الأربع: ومملكة إيرانشهر، ومملكة الروم ومملكة الصين، ومملكة الهند، فإنهما أشارا إلى مدى ما أخذتها «مملكة الإسلام» في صعودها من تلك الممالك من بلاد، فيقولان بكلمات تكاد تكون متطابقة: «فلما جاء الإسلام أخذ من كل مملكة بنصيب، فأخذ من مملكة الروم: الشام ومصر والمغرب، والأندلس، وأخذ من مملكة الهند ما اتصل بأرض المنصورة والملتان إلى كابل، وطرف أعلى طخارستان، وأخذ من مملكة الصين ما وراء النهر»[73].

فالصين والهند في نظر الاصطخري وابن حوقل اثنتان من الأمم الأربع العظمى في العالم، وأن مساحة «مملكة الصين»، من أربعة أشهر في ثلاثة وتمتد ما بين البحر والتغزغز (قوم من الترك) والتيبت»[74]، وأن حدودها «فإن شرقيها وشماليها البحر المحيط، وأما جنوبيها فمملكة الإسلام،و الهند، وأما غربيها فهو البحر المحيط؛ لأن يأجوج ومأجوج ومن إليهم إلى البحر المحيط من هذه المملكة»[75]. وهو هنا ورنك (بحر الشمال) أما «أرض الهند فإن شرقيها بحر فارس وغربيها وجنوبها بلاد الإسلام، وشماليها مملكة الصين»[76].

وقد وضعوا الشعوب التركية، ما بين الصين وبحر الخزر (قزوين) وبلاد بلغار الفولغا، ويأجوج ومأجوج هم في ناحية الشمال«ليتصل بالبحر المحيط»[77].

* * *

1 – ابن الفقيه ، أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني ، مختصر كتاب البلدان ، طبع مدينة ليون المحروسة ، بمطبعة بريل ، 1302 ، ص4، وراجع أيضاً الدمشقي، شيخ الربوة شمس الدين بن عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري ، كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، طبع مدينة بطرسبورغ المحروسة ، مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية ، 1865 ، ص24 .

2 – اغناطيوس بوليانوفتش كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي العربي ج1 ، الترجمة صلاح الدين عثمان، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، القاهرة ، 1957 ، ص22 .

3 – ابن خرداذبه ، أبو القاسم عبد الله ، المسالك والممالك ، مكتبة المثنى ببغداد ، ومؤسسة الخانجي بمصر، بدون تاريخ ، ص155 ، وابن الفقيه ، مصدر سابق ، ص7 ، الدمشقي ، مصدر سابق، ص24 .

4 – ابن الفقيه ، مصدر سابق ، ص5 .

5 – المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج1 ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، ط4 ، مصر 1964 ، ص160 .

6 – ابن الفقيه ، مصدر سابق ، ص136 .

7 – ابن رسته أبو علي أحمد بن عمر ، كتاب الأعلاق النفسية ، طبع في مدينة ليون المحروسة بمطبعة بريل ، سنة 1893 ، ص8 .

8 – أحمد سوسه ، الشريف الإدريسي ، الباب الأول ، نقابة المهندسين العراقيين ، مكتبة جهري في بغداد ، 1974 ، ص227` 228 .

9 – ياقوت الحموي الإمام شهاب الدين بن عبد الله ، معجم البلدان، المجلد الأول، دار صادر بيروت ، 1955، ص20.

10– ابن رسته ، مصدر سابق ، ص99 .

11– ابن خراذبه ، مصدر سابق ، ص5 ، والشريف الإدريسي أبو عبد الله محمد بن محمود بن عبد الله بن إدريس الحمودي الحسيني ، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ج1 مكتبة العقائد الدينية ، دون مكان وتاريخ ، ص8 .

12– المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين ، التنبيه والإشراف ، قسم أول ، تحقيق قاسم وهب ، وزارة الثقافة، دمشق 2000 ، ص58`59 .

13– أحمد سوسه ، مصدر سابق ، ص229 .

14– أبو الفداء ، عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر ، كتاب تقويم البلدان ، طبع مدينة باريس ، 1850 . دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص19 .

15– البيروني ، أبو ريحان محمد بن أحمد ، كتاب البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ، الدكن ، الهند ، 1377هـ ـ 1958م ، ص156.

16– المسعودي ، التنبيه والإشراف ، قسم 1 ، مصدر سابق ، ص131 .

17– أبو الفداء ، مصدر سابق ، ص30 .

18– ابن رسته ، مصدر سابق ، ص85 .

19– الإدريسي ، مصدر سابق ، ص526 .

20- المصدر نفسه ، ص87 وأبو الفداء ، ص21 .
21- الدمشقي ، مصدر سابق ، ص100-101 .
22- المسعودي ، مروج الذهب ، الجزء الأول ، مصدر سابق ، ص 155-156 .
23- أبو حنيفة الدينوري ، أحمد بن داوود ، الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر ، وجمال الدين الشيال، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد ، ص35 .
24- المسعودي ، مروج الذهب، ج1 ، مصدر سابق ، ص51 .
25- الإدريسي ، مصدر سابق ، ص9 .
26- المصدر نفسه ، ص9-10 .
27- المسعودي ، التنبيه والإشراف ، القسم الأول ، مصدر سابق ، ص103 .
28- أبو الفداء ، مصدر سابق ، ص30 .
29- المسعودي ، التنبيه والإشراف ، قسم أول ، مصدر سابق ، ص61 .
30- الحموي ، مجلد أول ، الجزء الثاني ، مصدر سابق ، ص54 .
31- أحمد سوسه ، مصدر سابق ، ص200 .
32- المسعودي ، التنبيه والإشراف ، قسم أول ، مصدر سابق ص71 .
33- المصدر نفسه ، ص75 .
34- الإدريسي ، ج1 ، مصدر سابق ، ص9 .
35- ابن رسته ، ص99 .
36- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1978 ، ص82 .
37- المصدر نفسه ، ص83 .
38- المصدر نفسه ، ص85 .
39- المصدر نفسه ، ص83 .
40- الإدريسي ، مصدر سابق ، ص98 .
41- شاكر خصباك ، مقدمة علم الجغرافيا عند العرب ، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، ج1 ، مؤسسة الدراسات العربية (ثلاثة أجزاء) بيروت ، ودار فارس ـ عمان ، 1995 ، ص476 .
42- المقدسي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الشامي ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، مدينة ليون ، مطبعة بريل ، 1906 ، ص59 ـ 62 .
43- المصدر نفسه ، ص59 .
44- الإدريسي ، مصدر سابق ، ص98 .
45- المصدر نفسه ، ص17 .
46- المصدر نفسه ، ص17 و 87 .
47- المصدر نفسه ، ص99 .
48- ابن سعيد المغربي أبو الحسن علي بن موسى ، كتاب الجغرافيا ، تحقيق إسماعيل العربي ، المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، 1970 ، ص85 ـ 89 .
49- المصدر نفسه ، ص90 ـ 110 .
50- ابن رسته ، مصدر سابق ، ص96 ـ 97 . ياقوت الحموي ، مجلد أول /ج1 ، مصدر سابق ، ص28 ـ 30، إذ يقول «الإقليم الأول ... فهو من المشرق يبتدئ من أقصى بلاد الصين، ويمر على ما يلي الجنوب من الصين، وفيه جزيرة السرنديب، وعلى سواحل البحر في جنوب بلاد السند، ثم يقطع البحر إلى جزيرة العرب ... إلخ، الإقليم الثاني ... يبتدئ في المشرق، فيمر على بلاد الصين، وبلاد الهند، وعلى شماليها جبال قامرون (=كمبوديا) وكنوج، والسند، والإقليم الثالث: ... فيمر على شمال بلاد الصين ثم الهند

والسند، ثم كابل، وكرمان ... والإقليم الرابع ... ويبتدئ من أرض الصين والتيبت والختن ... ويمر على جبال كشمير ... وكابل ...» .

51- ابن رسته ، المصدر نفسه ، ص98 .

52- ياقوت الحموي ، مجلد أول /ج1 ، مصدر سابق ، ص32 .

53- الطبيب شرف الزمان طاهر المروزي ، أبواب في الصين والترك والهند ، طبع في بريطانية العظمى ، من قبل W.HF.FFER وأولاده في كمبرج ، لندن ، 1942 ، ص2 .

54- القنوجي ، صديق بن حسن ، أبجد العلوم ، ج1 ، دار الكتب ، 1978 ، ص168 .

55- المسعودي ، مروج الذهب ، ج1 ، مصدر سابق ، ص87 .

56- الاصطخري ، أبو اسحق ابراهيم بن محمد الفارسي (الكرخي)، المسالك والممالك ، تحقيق محمد جابر عبد العال الحسيني ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مصر ، 1961 ، ص17 ، وابن حوقل أبو القاسم النصيبي ، كتاب صورة الأرض ، منشورات دار مكتب الحياة ، بيروت ، 1992 ، ص22 .

57- حسين مؤنس ، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس ، مدبولي القاهرة ، ط2 ، 1986 ، ص8 - 9 .

58- اليعقوبي ، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب ، كتاب البلدان ، (يلي: ابن رسته ، كتاب الأعلاق النفيسة) مصدر سابق ، ص233 .

59- المصدر نفسه ، ص268 .

60- المصدر نفسه ، ص269 .

61- أندريه ميكيل ، جغرافيا دار الإسلام البشرية ، ج1 ، ق1 ، ترجمة ابراهيم الخوري ، وزارة الثقافة ، دمشق ، 1985م ، ص192 .

62- قدامه بن جعفر ، أبو الفرج الكاتب البغدادي ، نبذ من كتاب الخراج وصنعة الكتابه ، (يلي كتاب ابن خرداذبه، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله ، المسالك والممالك ، مكتبة المثنى ، بغداد ، بدون تاريخ ، ص185 .

63- إحسان الهندي ، أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام ، دار النمر ، دمشق ، 1993 ، ص7 .

64- المصدر نفسه ، ص8 .

65- خديجة أبو أتله ، الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب ، دار المعارف ، القاهرة ، 1983 ، ص112.

66- علي علي منصور ، شرعة العدو شريعة الإنسان ، سلسلة كتابي 3 ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص52.

67- إحسان الهندي ، مصدر سابق ، ص67 .

68- كراتشكوفسكي ، مصدر سابق ، ص201 .

69- المقدسي ، ص43 .

70- ابن حوقل ، مصدر سابق ، ص15 - 16 .

71- الاصطخري ، ص19 ـ 20 ابن حوقل ص27 ، المقدسي ، ص6 .

72- الاصطخري ، ص16 ، ابن حوقل ، ص20 .

73- الاصطخري ، ص15 ـ 16 ، ابن حوقل ، ص19 .

74- ابن حوقل ، ص23 .

75- المصدر نفسه ، ص20 ، الاصطخري 16 .

76- ابن حوقل ، المصدر نفسه ، ص20 ، الاصطخري ، ص16 .

77- ابن حوقل ، المصدر نفسه ، ص23 ، الاصطخري ، ص18 .





رهبان جبل أثوس Athos تحت الحكم العثماني المبكر

اليزابيث .أ. زخاريادو

ترجمة : حاتم الطحاوي(•)

جاء ذكر الامتيازات التي منحها السلاطين العثمانيون الأوائل للأديرة البيزنطية الأرثوذكسية في العديد من الوثائق الرسمية وفي بعض الروايات التي احتوت أيضا على أجزاء من الحقيقة. وتحدث المؤرخ العثماني منجم باشي Bashi Munedjim عن رهبان دير برودرومس الذى يقع بالقرب من مدينة سيرس[1] Serres الذين قاموا بزيارة بلاط السلطان العثماني أورخان Orkhan (1326 - 1362) من أجل الحصول على فرمان Firman منه بإسباغ حمايته عليهم.

ويبدو أن إشارة المؤرخ العثماني للسلطان أورخان لم تكن دقيقة لأنه من الثابت أن الدير قد حصل على امتيازاته من قبل ابنه وخليفته السلطان مراد الأولMurad I (1326-1389م).

على أن تقارير أديرة جبل أثوس تذكر أن السلطان أورخان كان كريما ومتسامحا فقام بإسباغ حمايته على الجبل المقدس[2].

وشهد البطريرك فيلوثيوس[3] Philotheos بأن السلاطين العثمانيين قد قاموا

• باحث وأكاديمي من مصر .

بتأكيد الوضع المتميز والمتسامح تجاه أديرة جبل أثوس، فقد ذكر في عظته الدينية التي قام بكتابتها حوالي العام 1360م أن العثمانيين قد احترموا جبل أثوس وأبدوا إعجابهم به كما أن الرهبان كانوا خيرين وقاموا بمعاملة العثمانيين بشكل طيب[4] ومن المحتمل أن يكون ذلك مصدرا غير مباشر للعلاقات التي تأسست بين رهبان وأديرة جبل أثوس والبلاط العثماني وخاصة أيام السلطان أورخان، ومن الممكن أن نفترض أن ذلك قد حدث بالفعل بفضل الشخصية التي لعبت دور الوسيط بين الشعبين البيزنطي والعثماني الإمبراطور حنا السادس كانتاكوزينوس[5] John VI Kantakouzenos وهو حمو السلطان أورخان .

وأراد السلاطين العثمانيين تلبية رغبات الرهبان بشكل عادل ، فبينما التزموا بمبادئ دينهم (الإسلامي) الذي ينص على ضرورة التسامح تجاه اليهود والمسيحيين أرادوا تقوية هيبتهم ونفوذهم عبر العالم البيزنطي الأرثوذكسي، وهكذا قدم العثمانيون الحماية للأديرة ، وإعفاء من الضرائب على ممتلكاتها الديرية ، بحيث لم يتم منحها إعفاءً ضريبيا كاملا واستمر النظام المعمول به من قبل في دفع الضرائب[6] .

وبشكل موازٍ قام الرهبان بأداء خدمات متعددة للسلاطين العثمانيين طبقا لحولية (مزمنةً) تركية مجهولة المؤلف عرفت باسمٍ غزوات السلطان مراد[7] Gazavt-iSultan Murad، وأوفد الإمبراطور البيزنطي رسولاً إلى أمير كرمان Karman يحرضه على غزو الأقاليم العثمانية في العام 1443م وكان هذا الرسول أحد الرهبان[8] . وأرسل السلطان بايزيد الثاني Bayezid II جاسوساً إلى الغرب الأوروبي من أجل الحصول على معلومات عن أخيه جم Djem ، ومرة أخرى كان الجاسوس أحد الرهبان أو على الأقل كان يختبئ تحت ثياب الرهبان[9] .

وامتدت الحماية التي بسطها السلاطين العثمانيون على أديرة جبل أثوس لتصبح لها وظيفة أخرى حيث عملت ملاجئ للأشخاص الذين أرادوا إنقاذ أرواحهم ليس في السماء فقط بل في الأرض أيضا، ومن ذلك حالة القديس نيكيتاريوس[10] St. Neketarios الذي كان بارزاً وسط الحياة الديرية إبان فترة المد العثماني . ولأن نيكيتاريوس لم يكن قديساً شهيراً في الكنيسة البيزنطية

الأرثوذكسية فربما كان من المفيد أن نستعيد بعض الأحداث التاريخية .

لـقـد مـات نيـكـيـتـاريـوس في الـعـام 1500م فـي جـبـل أثـوس حسـبـمـا ذكـر البروتـوس دانيـال[11] Protos Danial في سيرة حياته Vita وهو الذي كان طبقا لإحدى وثائق جبل أثوس[12] قد تولى رئاسة رهبان الدير في العام 1472م[13].

ولد نيكيتاريوس لأبوين من الفلاحين في إقليم موناستيري Monasteri أو بيتولا[14] Bitola وحلمت أمه – قبيل قيام العثمانيين بغزو ذلك الإقليم – بالسيدة العذراء وهى تخبرها بقرب وصول العثمانيين الذين سوف يقومون بغزو الإقليم واسترقاق أهله[15] ، لذا يجب على أسرتها أن تجد مكانا آمنا تختبئ فيه.

وبالفعل وصل العثمانيون وقاموا باجتياح الإقليم كله، لكن الأسرة نجحت في الاختفاء بشكل جيد وتمكنت من البقاء على قيد الحياة. وبعد تلك الأحداث المأساوية تناقش أبَـوَا نيكيتاريوس في أمرهم مستعرضين أفضل الطرق من أجل الحفاظ على حياتهم وبعد تفكير طويل استقر عزمهم على أن أفضل السبل هو الالتحاق برهبان الدير .

وهـكـذا أخـذ الأب ولـديـه وتـوجـه نـحـو – ديـر الـقـديسـيـن أنـارجـيـورى - Sts.Anargyroi الذي لم أستطع تحديد موقعه بالضبط . وعاش الثلاثة في سلام داخل الدير ، بعد أن أصبح الأب راهباً ، وفي زمن متأخر عن ذلك ، توجه أحد الأبـنـاء وهـو نـيـكـيـتـاريـوس إلـى جـبـل أثوس ، حيث التحق بخدمة ديونيسيوس أياجاريس Dionysios Iagaris الذي كان ابن أحد أعضاء مجلس السناتو رفيعي الشأن في القسطنطينية . برز نيكيتاريوس هناك بفضل طريقة حياته التي امتازت بالورع والتقوى ، مما جعله مثلا يحتذى لباقي الرهبان الأمر الذي جعل منه رجلاً مقدساً فيما بعد .

وإنني أقوم بتأكيد الحقيقة التي تذكر – وطبقاً لسيرة حياتة Vita أن كلاًّ من الأب والأبناء قد التحقوا بالدير لإنقاذ أنفسهم من الأتراك العثمانيين[16]، وتوجه الكثير إلى جبل أثوس لإنقاذ حياتهم وكذلك من أجل إنقاذ أموالهم أيضا .

وكانت حياة الراهب هادئة وتمتاز بالحرية ، ولا يمر بها تلك المنغصات التي

كان العالم يمر بها، لكن ذلك لم يكن دافع بعض الأشخاص الذين استقروا بجبل أثوس في القرن الخامس عشر الميلادي وتعد أنشطتهم معروفة عبر محاضر مجالس القضاء (المحاكم) العثمانية التي تذكر أن رهبان جبل أثوس قد لعبوا دوراً بالغ الأهمية مثل نيكولاس بازيلياس Nikolsas Basileiades ، الذى كان يصف طفولته في منطقة فناري Phanari بالقسطنطينية ، حيث اشتملت ذكرياته على وجود ثلاث مناطق تابعة لسلطات أخرى تسمى[17] Metochia كانت تقع إلى جواره ، وفي مكان قريب من البطريركية الأولى تتبع كنيسة القبر المقدس (القدس) Holy Sepulchre حيث يقوم بطريرك بيت المقدس بالنزول بها عند زيارته للقسطنطينية ، والثانية تابعة لدير سيناء Sinai دير القديسة كاترين بسيناء – المترجم، الذي يحظى بالمجد ، بفضل ما تعلمناه من البطريرك قسطنطيوس Konstantios ، والأخيرة كانت تابعة لجبل أثوس ، والتي استخدمت لتزويد المحاكم العثمانية بالتشريعات القضائية التي تم سنها بواسطة الرهبان[18].

ويجدر بنا متابعة نشاط الراهب البارز راديتش Radic الذي كان قائداً بارزاً في جيش الحاكم المطلق الصربي[19] Stefan lazarevic . وبعد موت الأخير في العام 1427م ، وتولى خليفته وابن زوجته جورج برانكوفتش[20] George Brankovic. لم يحبذ راديتش الاستمرار في الخدمة العسكرية لمدة أطول ، وبعد العام 1433م بفترة قصيرة ، فقرر اللجوء إلى جبل أثوس ، وبشكل خاص إلى دير كاستامونيتو Kastamonitou الذى كان قد تعرض للحرق من قبل ، ولم يعد مأهولا لكنه الآن تم ترميمه وتجديده ، وإعادة تنظيمه بفضل الهبات الكبيرة التي قدمها راديتش ، والتي اشتملت على جزء من الإيرادات من العملات الفضية في صربيا كذلك قدم راديتش منَحاً وعطايا إلى دير فاتوبيدى Vatopedi .

كانت ظروف استيطان راديتش في جبل أثوس ذات أهمية كبرى فكانت حياته وثروته مهددة من قبل المحاكم الصربية بعد موت ستيفان لازاريتش، وبشكل أكثر تحديداً فإن صربيا التي كانت دولة تابعة Vassal State للسلطان العثماني . قد أصبحت دولة معادية بسبب المشاكل التي نجمت عن وراثة الحكم و تدخل الهنغاربين .

وعلى الجانب الآخر ، كان جبل أثوس قد أصبح مقاطعة عثمانية منذ العام 1423م، ولهذا السبب توجه راديتش نحو دير جبل أثوس ، وهناك كان بعيداً عن الأحداث العسكرية التى مزقت وطنه. وهناك أيضا تمكن من الدفاع عن مصالحه في صربيا، ثم تمكن أيضا من وضع نفسه بين الرعايا غير المسلمين للسلطان العثماني ، بأن جعل من نفسه ذمّياً Dhimmi .

وفي النهاية تمكن الراهب راديتس من الدفاع عن ثروته من خلال علاقاته القوية مع الشخصيات السياسية المؤثرة في الدولة العثمانية مثل شاهين Shahin أو شهاب الدين باشا Shihab Ed - din Pasha القائد العسكرى لروميليا[21] Rumelia.

ويمكننا الحصول على الأفكار حول ثروة راديتش عبر الوثيقة القانونية العثمانية التي أصدرها قاضي سيرس Serres العام 1440م، ويمكن القول بقدر ما ، بأن هذه الوثيقة تعد أقدم وثيقة عثمانية تقوم بتسجيل دعوى قضائية .

تبدأ القصة بالأخوين يعقوب Yakubوديمترى Dimitri ولدي إيريميا Ieremia، اللذين تُركَا وديعة لدى راديتش ، تتكون من كيس مختوم من النقود يحتوي على 35 ألف قطعة فضية (أقجة) Akce وستة آلاف فلورين ذهبي (Flor) بالإضافة إلى ستة أقداح فضية ، واثني عشر صليبا ذهبيا ، وكان من الطبيعي أن يتم وضع تلك الوديعة – بسبب قيمتها العالية – في الأديرة التي كانت تتمتع بحماية السلاطين العثمانيين ، وفضلا عن ذلك بسبب مناعتها وقوة تحصينها .

إن الغرض الذي دفع ايريميا إلى إيداع المبالغ المالية والأشياء القيمة الأخرى لدى راديتش لم يكن معروفا تماماً ، هل كانت تلك المبالغ الثمينة مجرد وديعة فقط أم كانت على سبيل القرض ؟! وإذا كان ذلك الدافع محددا ، فإننا لا نعرف المكان والزمان الذى جرى فيه ذلك .

على أية حال فإننا نخمن أن الوديعة قد استقرت في دير كاستامونيتو Kastamonitou حيث كان يعيش راديتش والذي كان يتصف بكونه مكاناً آمنا ، وبعد ذلك تقدم أبناء إيريميا إلى راديتش طالبين منه استرداد وديعتهم ، وعندما

أعادها إليهم نجحوا في انتزاع 1000 فلورين منه .وهكذا كان لابد من اللجوء للمحاكمة .

رفض راديتش في المحكمة الاعتراف (التسليم) بأن المبلغ المالي قد احتوى على حافظتين من النقود بينما ادعى المدعى عليهم بأنه قد أعطاهم مبلغ الألف فلورين على سبيل المصالحة Musalaha.

ولم يكن هذا المصطلح (التعبير) واضحا بما فيه الكفاية في هذه الحالة فيمكن أن يعنى هذا المصطلح «لكي يتركوه في سلام» أو «كتسوية عن القرض» والمرجح أن المعنى الأخير كان هو المعنى الصحيح، ومن المهم لنا ألا ننسى أن الجانب (الطرف) الآخر(العثمانيين) كان لديه أسانيده حول الفائدة والربا في المحكمة الإسلامية.

وعلى الرغم من حضور العديد من الرهبان للمحاكمة وكذلك مطران مدينة سيرس Serres وكبير رجال الدين المسيحيين بالمدينة Protogeros الذى حضر ليدلي بشهادته لصالح راديتش فلم يكن قرار المحكمة في صالح راديتش تماما.

وخارج المحكمة تجمع العديد من المسلمين والمسيحيين، وتوصل الفريقان إلى تسوية أُرغِمٍ راديتش بمقتضاها على دفع تعويض يبلغ 400 فلورين ذهبي .

وعلى الرغم من أن المحاكمة كانت بين طرفين من غير المؤمنين Infidels بالنسبة للعثمانيين المسلمين فإن توقيعات الشهود على الحكم كانت تدل على أنهم من الطبقات العليا في المجتمع الإسلامي في سيرس فكان ثلاثة من الشهود هم أبناء الأئمة المسلمين Imams في المدينة .

ولم تتوقف محاولات راديتش من أجل استعادة ثروته الكبيرة فبعد عامين 1441م قام العثمانيون بغزو نوفوبردو[22] Novobrdo التي كان يمتلك بها منزلا وثروة من العملات الفضية وكان صديقه شاهين Shahin قائدا للعمليات العسكرية العثمانية، واعتقد راديتش الذي اعتبر نفسه من أهل الذمة Dhimmi الخاضعين للسلطان العثماني أن ممتلكاته لن تجذب اهتمام الغزاة العثمانيين وبالإضافة إلى ذلك طالبه راديتش بالعملات الفضية .

وتخبرنا إحدى الوثائق المحفوظة في دير كاستامونيتو Kastamonitou أن شاهين قام بترضية راديتش بشكل مؤقت بخصوص نصيبه من الأموال واعدا إياه بإثارة موضوع منزله في نوفوبردو عند مقابلته للسلطان العثماني.

إن حالة راديتش تثبت أن جبل أثوس قد أصبح مكانا للاجئين الذين لم يكونوا من المسيحيين الفقراء بل أصبح ملجأ وملاذا للمسيحيين من أفراد الطبقة الأرستقراطية الغنية، فقد سعى الجميع للفرار من الحروب ومن عمليات السلب والنهب التي أصبحت سمة مميزة للحياة في منطقة البلقان في القرن الخامس عشر الميلادي.

أما الحالة الثانية فقد ارتبطت بمارية – هيلينا Maria - Helena ابنة الحاكم المطلق الصربي الأخير لازار Lazar وحفيدة حاكم المورة توماس باليولوغس[23] Thomas Paliologas، وعندما أتمت مارية عامها الثاني عشر تزوجت ملك البوسنة الأخير ستيفن توماسيفتش Steven Tomasevic، وبعدما قام العثمانيون بغزو البوسنة في العام 1463م أمر السلطان العثماني بإعدام ملكها جاعلا من مارية – هيلينا أرملة في سن السابعة عشرة مما دعاها إلى الانتقال إلى كرواتيا ثم راجوزه ومنها إلى سبالاتو Spalato واستقرت في النهاية داخل الأقاليم العثمانية، وقام السلطان العثماني بتقديم منحة سنوية كبيرة إليها وظلت على اتصال دائم باثنين من عَمَّاتها اللتين عاشتا أيضا داخل الأراضي العثمانية .

كانت إحدى عمات ماريه – هيلينا هي مارا برانكوفتش[24] Mara Brankovic أرملة السلطان مراد الثاني وزوجة أبي محمد الفاتح ، أما العمّة الثانية فكانت كاترين كانتاكوزينا برانكوفيتش ، كونتيسه سيللي Cilly وبعد أن وافتهما المنية لم يكن هناك أحد داخل المناطق العثمانية يمكنه وراثة ممتلكاتها سوى ابنة أخيهما مارية – هيلينا .

وعلى الرغم من أن مشاكل الوراثة بين المسيحيين البيزنطيين الأرثوذكس كان يجري حلها بواسطة سلطاتهم الكنسية –فقد لجأت مارية هيلينا إلى السلطات الإسلامية ومثلت أمام المحكمة العثمانية التي تطبق فيها القانون الإسلامي

المتعلق بالوراثة على أفراد من الجماعات الدينية الأخرى إذا ما رغبوا في ذلك .

وحصلت مارية على فرمان Firman من السلطان بايزيد الثاني الذي اعتقد أنه من المناسب أن يرسل وثيقة بذلك مع أحد قادة الانكشارية الذين يتمتعون بوضعية رسمية كبيرة .

وكان فرمان السلطان يقضي بأن جميع الأموال والثياب والأشياء الخاصة بالسيدتين مارا وكاترينا يتم تسليمها إلى ذلك الموظف الكبير، ومن الصعب أن نعرف قيمة الإرث كاملا لأن السيدتين وهبتا بعض ممتلكاتهما لكي توزع على الكنائس والأديرة المختلفة بجبل أثوس .

وتحت حراسة الموظف العثماني توجهت مارية – هيلينا إلى برويا [25] Beroia أو كارافيرى Karaferye حيث سبق أن امتلكت مارا بعض الأراضي، وهناك في العام 1491م وجدت قاضي Kadi المدينة (العثماني) يعمل على حصولها لما تستحقه من حقوق .

أما أحد رهبان دير لافرا Lavra الذي سمع على الأرجح بقرار السلطان فقد تقدم بشكل عفوي ليقوم بتسليم مارية – هيلينا أيقونتين اللتين كانتا قد أودعتهما عمتها مارا في الدير مقابل صلاة الرهبان لها .

وبعد ذلك أجبرت مارية – هيلينا راهب دير زيروبوتامو[26] Xeropotamou أثناسيوس Athanathios على المثول أمام المحكمة العثمانية متهمة إياه بالاستيلاء على 30 ألف فلورين ادَّعت أنه قام بالاستيلاء عليها من عمتها كاترينا كونتيسة سيللي Cilly وتم ذلك بواسطة أنستاس Anastas خادمها الأمين، وكان هذا المبلغ ضخما بحيث اقتضى ضرورة التعرف على انستاس الذي كان راهبا (قسيساً خاصاً) بكونتيسه سيللي هو ناستاس Nastas الذي اشترك في بعض المفاوضات في البندقية العام 1481م التي تعلقت بإحدى القلاع في فريولي Friuli والتي اعتبرتها الكنيسة ضمن ممتلكاتها .

وهذا القسيس ناستاس Nastase أصبح اسمه الآن Anastas راهب دير زيروبوتامو الذى اتهمته مارية بسلب أموال عمتها .

على أية حال لم تستطيع مارية إثبات صحة اتهاماتها أمام القاضي العثماني Kadi لأن ممثل الدير – أثناسيوس أنكر هذا الاتهام بعد أن أدلى بشهادته، ومن المؤكد أن أناستاس قد حضر إلى دير زيروبوتامو ومات به أيضا لكنه لم يكن يملك فلورينا واحدا فقط أو حتى أية عملة فضية فقد مات فقيرا ... مفلسا ، وطلب القاضي العثماني من مارية – هيلينا الدليل على صحة ادعائها لكنها لم تتمكن من ذلك .

وعلى الرغم من رفض المحكمة العثمانية مواصلة نظر هذه القضية فيبدو أن رهبان دير زيروبوتامو قد ارتاعوا مما حدث فقرروا الحصول على قرار من قاضي بيرويا Beroia Kadi بالتصديق على الحكم وتوجه الراهب أثناسيوس نفسه لمقابلة السلطان العثماني الذي أقام معسكره بالقرب من فيليبوبوليس[27] PHilippoupolis وحصل على فرمان Firman موجه إلى قاضي مدينة سالونيك المدينة التي تسيطر من خلالها السلطة العثمانية على شؤون جبل أثوس، ومن خلال هذا الفرمان قام السلطان العثماني بمنع أية تحقيقات تتعلق بمبلغ الثلاثين ألف فلورين السابقة .

وعلى الرغم من السياسة العثمانية المساندة والمتعاطفة مع الأديرة إلا أنه في هذه الحالة سمح السلطان العثماني بقيام التحقيقات السابقة حول دير زيروبوتامو لأن السلاطين العثمانيين قاموا بالتوفيق أيضا بين الحالة الاجتماعية لجماعات السكان في منطقة البلقان القديمة وبين الأسر الأرستقراطية .

على أية حال لم تتمكن مارية – هيلينا من الدفاع عن حقوقها لأن السلطان العثماني عاد للسياسة القديمة وقام بتوفير الحماية للأديرة .

وفي القرن التاسع الميلادى أشار الأديب العربي الورع (والمتشدد) الجاحظ[28] إلى أن المسيحي الذي كان يكره القيام بالأعمال المختلفة كان يفضل التحول إلى الرهبنة ليرتدي الثياب الصوفية معتقدا أنه سوف تتم مساندته من قبل الأغنياء وأصحاب الثروات[29].

وفي القرن الخامس عشر الميلادي وفي مرحلة المد العثماني تحول بعض الأغنياء وأصحاب الثروات إلى رهبان لأنهم آمنوا بذلك وعن طريق ملابس الرهبنة وبفضل دعم الرهبان المخلصين تمكنوا من إنقاذ حياتهم وثرواتهم أيضا .

❊ ❊ ❊

1 – مدينة سيرس Serres في إقليم مقدونيا البيزنطي بالقرب من مدينة سالونيك Salonica وظل تاريخ المدينة غامضا حتى نهاية القرن العاشر الميلادي لتصبح مركزاً للعمليات العسكرية وقام الصرب بغزوها خلال الأعوام 1345 - 1371م وسقطت المدينة في أيدي العثمانيين في التاسع عشر من سبتمبر 1383 حتى العام 1913 م ، انظر:

O . D . B , Vol 3 ,, PP , 1881 - 1882 Webesters , New Geographical Dictionary , (W . N .G D) . Massachusetts , 1984 , P . 1100 .

2 - P . Wittek , " Zu einigen fruhomansichen Urkunden (VI) Wiener Zeitschrift fur die Urkunde des Morgenlaandes 58 (1962) , 197 ; E . A Zacharadou , Early Ottoman Documents of the prodromes Monastery (Serres) Sudost - Forschungen 28 (1969) p. 10 - 11 .

3 – عرف فيلوثيوس باسم Philotheos of Athos كان ابناً لأحد البيزنطين الفارين من اجتياح العثمانيين لآسيا الصغرى. التحق هو وأخوه بفرقة الدوشرمة Devsirme العثمانية وفيما بعد خطط الأخوان للهرب من قبضة العثمانيين والتحقا كلاجئين في أحد الأديرة المزدوجة التابعة للسيدة العذراء، وهو الدير نفسه الذي لجأت إليه والدتهم الأرملة لتعمل به كراهبة، وبعد وفاة والدته التحق فليوثيوس بدير ديوينسيو Dionysious بجبل أثوس انظر : O , D , B , Vol 3 pp . 1662 - 1663 .

4 - D . Kaimakes , Philotheous Kokkinou Dogmatika Erga I (Thessaloike , 1983), 428 - 484 .

5 – تولى الإمبراطور حنا السادس كانتاكوزينوس العرش خلال الأعوام 1347 - 1354 بعد فترة من الحرب الأهلية البيزنطية وإزاء ما لمسه من نمو القوة العثمانية في آسيا الصغرى فقد لجأ إلى التحالف مع الأمير العثماني أورخان Orkhan وقام بتزويجه لابنته ، من أجل تقوية موقفه ضد خصمه على العرش يوحنا بالولوغس John Paliolouus وأدى ذلك التحالف إلى نتيجتين غاية في الأهمية ، الأولى هى انتصاره العسكري على خصمه ، والثانية وهى الأهم للعثمانيين وللمرة الأولى في تاريخهم تمكنوا من وضع أقدامهم على الضفة الغربية الأوربية للبوسفور ، مما كان له أبعد الأثر في استمرار فتوحاتهم فيما بعد. انظر المؤرخ البيزنطي المعاصر:

Doukas " Historia Turco Byzantia " Declin and Fall of Byzantium to Ottoman Turks . Trans By Harry , J . Magoulias Detout , 1975 , pp . 72-74 ; Nicol , D., The Last Centuries of Byzantium 1261 - 1453 london 1972 - pp . 196 - 216.

وبعد أن اعتزل حنا السادس كانتا كوزينوس الحكم 1354 م سلك درب الرهبانية تحت اسم يوصف Joasaph وقضى باقي سِنِي حياته في الكتابة التاريخية. انظر : .254 - 222 -202 270 , 253 , Cit , PP Nicol , Op .

وكتب كتاباً يعد من أهم المصادر التاريخية الخاصة في العلاقات البيزنطية العثمانية خلال القرن الرابع عشر الميلادي وهو:

.(Historaium , ed, Ludwig Schopen (C . S . H . B . Y . Z , 3 Vols , Bonn , 1828 - 1832

وللكتاب ترجمة ألمانية، انظر:

Geschichte, Johannes Kantakuzenos Ubersetzt und eraauter, By Geogios Fatouros und Tilman Krisxher (Stugttergart , Hiersemann) 1982 - 1986.

6 – وللكتاب أيضا ترجمات إنجليزية لكنها غير مكتملة . انظر :

Timothy , S . Miller , The History of John Cantacuzenus , Book , IV, Text,Transition and Commentary . (PH. D . Dissertation , Catholic University of America , 1975) ;Trome , R.History , I : 1-19 (Ph.D Dissertation , Cathlic University of America , 1979) («·„ —Ã„) Cf. The Case of Dionysius in E. A .Zachariadou , Early Ottoman documents from the archives of Dionysiuos (Mt Athos) 1495- 1520 " Sudost - Forschungen 30 (1971) p. 27 - 30 .

7 – لهذا المصدر العثماني المجهول المؤلف طبعة حديثة قام بها الأستاذ خليل أناجليك وم . اوجوز، انظر :

Gazavat - I Sultan Murad , , B . Mehammed Han , ed ., Halil Inalck and M . Oguz (Ankara , 1978)

8 - H . Inalck and M . Oguz , op cit , pp . 33 -34

9 - J . Lefort , Documents grecs dand les archives de Topkapi Sarayi (Ankara 1981) 42 - 46 For an earlier Period c f . M . Balivet , Romancie Byzantime et pays de Rum turc . Histoire d'un espace d'ambrication (Istanbul , 1994).

10 – بروتوس Protos لقب ديني بيزنطي كان يعنى الراهب الأول أو رئيس الرهبان في جبل أثوس
O . D , B Vol 3 PP 1746 - 1747

11 – تحتوى مكتبات أديرة جبل أثوس على مجموعة ضخمة من الوثائق الخاصة بالفترة البيزنطية ثم الفترة العثمانية وهذه الوثائق تشتمل على معلومات ضخمة عن التاريخ السياسي والاقتصادي والكنسي للمنطقة، علاوة على معلومات تتعلق بتاريخ المؤسسات والقوانين والأدب البيزنطي وتعود أقدم وثيقة إلى أديرة لافرا Lavra ، ديونيسيو Dionysiou كاستامونيتو Kastamonitou وزيروباتامو . Xeropotmou انظر :

12 – Dionys , 162 - 64 O . D . B , Vol , 1 , pp . 223 - 224 .

13 – موناسترى Monasteri أو بيتولا Bitola يقع ضمن إقليم مقدونيا جنوبي يوغوسلافيا قام السلاف بتأسيسها في العام 1014م ونجح العثمانيون في غزوها في العام 1383م .

14 – قام العثمانيون بغزو مدينة موناستري أو بيتولا منذ العام 1380م وان ما ورد في سيرة الحياة Vita كان مشوشاً بخصوص تلك المسالة فربما عنى مؤلفها تقدم القوات العثمانية بشكل غير منتظم داخل تلك المنطقة حيث يذكر أنها سقطت بواسطة إحدى حملات السلطان محمد الثاني .

15 – إنه لمن غير الملائم استدعاء حالة جورج سفر انتزس Georgios Sphrantzes الذي كان يعمل في وظيفة Protovestiareios المشرف على الخصيان في القصر الإمبراطوري والمشرف أيضاً على خزائن ملابس الإمبراطور – المترجم) .

في عهد الإمبراطور البيزنطي الأخير ، الذي كان قد تعرض لاضطهاد الجيش العثماني لدى غزو المورة 1460 م فأبحر إلى كورفو ، وهناك كان يمكنه الانتقال إلى جزيرة كريت الواقعة تحت السيطرة البندقية ، أو الالتحاق بدير سان نيكولا St. Nicholas في بيرويا التي كانت خاصة لحكم العثمانيين. انظر:

Maisano , ed . Georgio sfrantze , Cronaca , CFHB, za , Rome , 1990

ويعد جورج سفر انتزس أحد أهم المصادر البيزنطية المعاصرة لفتح العثمانيين للقسطنطينية 1453 م ولعمله ترجمة حديثة بالإنجليزية انظر :

Sphrantzes , G , The Fall of the Byzantine Empire , Trans . By Marios Philippides . Amherest M.A. University of Massachusetts press , 1980.

المترجم .

16 – الميتوشيا Metohchia عبارة عن مؤسسة ديرية صغيرة تابعة لدير آخر كبير ومستقل ولم تعرف هذه الكلمة في بيزنطة قبيل القرن التاسع الميلادي وكان بعضها يقع في الريف القريب ، وبعضها الآخر في المدن ، حيث ينزل إليها رهبان الدير الأكبر عند زيارتهم للقسطنطينية وغيرها من المدن أنظر:

O. D . B . Vol . 2 pp . 1356 - 1357 .

17 - Nikolaos Basileiades , (Athens . n . d .) 4 .

18 – ستيفان لازارفيتش Stefan Lazervic وهو أمير صربيا من العام 1389 م ، 1427 ودُعِيَ بالحاكم المطلق في العام 1402م، ورث أملاك والده الذي قتل في معركة كوسوفو Kosovo 1389م اشترك في معارك روفين Rovine 1395 م ، نيقوبوليس 1396م وانقره Ankara 1402 كفَصْـيل Vassal تابع الجيش العثماني. والذي وصف بطولته وشجاعته في معركة أنقرة ، وقارن بينهما وبين تخاذل السلطان بايزيد الأول، ولدى عودته إلى صربيا توقف في القسطنطينية حيث تسلم لقب الحاكم المطلق Despotes في العام 1402 م

ومنعت الحرب الأهلية التي بدت في البيت العثماني لازاريفتش من توحيد صربيا وتكوين وحدة سياسية مضادة للعثمانيين. انظر :

Nicol , Op , cit , PP , 301 , 314 , 316 , 318 334 , 335 Inalcik , H , " The Ottoman Turks and The Crusades , 1451-1522 in Setton: A History of the Crusades , Wisconsin , 1989 , Vol , VI P . 241 Housley n . The Later Crusades , From Lyons to Alcazr , 1274 - 1580 Oxford , 1992 , P . 77 , O . D B . Vol 3 Pp . 1947 , 1984.

19 - See , E . A Zacharadou , " The Worrisome Wealth of the Celnik Radic , in C, J Heywood and C , Imbmer , eds , studies in ottoman History of Professor V. L . Menge , (Istanbul , 1994) , 383 - 97 .

20 – كان جورج بلانكوفتش George Blankovic هو الحاكم المطلق لصربيا منذ العام 1427م شارك في معركة أنقرة 1402م كفصيل Vassal في الجيش العثمانى وبعد هزيمة العثمانيين المروعة عاد إلى صربيا عن طريق القسطنطينية وقام باستغلال الضعف العثماني بعد معركة أنقرة لبناء إمارة مستقلة. انظر:

O. D . B . vol , 2 pp , 835 - 836.

عن الدور السياسي والعسكري بلانكوفتش. انظر:

Doukas , Op . Cit PP , 175 - 190 , 242 - 243 , Nicol , Op . Cit PP . 268 - 278 - 285 - 402 Housley , Op , cit pp , 86 - 87.

21 – روميلى تعنى بالتركية أرض الروم وأطلقت على الإقليم العثماني الذي تألف من مقدونيا، تراقيا ، بلغاريا ، صربيا ، البانيا ، واليونان باستثناء الجزر والأماكن الساحلية وكان أول حاكم للروميلى هو معلم السلطان مراد الأول شاهين باشا الذي مارس مهامه من مدينة فيليبوبوليس PHilippoplis خلال الاعوام 1365 – 1362م وخلال الأعوام 1385-1370م تحركت عاصمة الروميلى إلى صوفيا. انظر:

.O. D .B vol .3 p 1818

22 – نوفبردو Novobrdo تقع في صربيا وكانت تشتهر في ذلك الوقت بوجود أحد أهم مناجم الفضة بها ونجح العثمانيون في غزوها في شهر يونيو 1441م وفيما بعد قام زاجانوس باشا Zaganos Pasha باستخدام العديد من عمال ذلك المنجم في حفر الأنفاق تحت أجزاء عديدة من سور القسطنطينية في حصارها الأخير 1453م. انظر: .Doukas Op Cit , pp 177 , 295, Not , 182.

23 - See , Demetriades and E . A Zachariadou " Serbian Ladies and Athonite Monks Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes , 84 , (1994) , 35- 55.

هو الحاكم المطلق لإقليم المورة خلال الأعوام 1460-1430/ 1428م تزوج ابنه حاكم إقليم آخايا Achaia وأقام تحالفا مع البابوية ومع المدن الإيطالية، وعندما قام العثمانيون بحملتهم ضد المورة فر توماس إلى روما حتى وفاته. انظر : .O . D . B . vol , 3 , pp . 2077 - 2078

24 – عن الدور التاريخي الذي لعبته مارا برانكوفتش انظر :

Doukas Op. Cit, pp ,175 -176 , 190-191, Nicol , op cit pp 384, 393-394, 414.

25 – مدينة بيرويا Beroia تقع في أقصى غرب سهل مقدونيا الأوسط. انظر:

O . D. B Vol, 1, pp 283- 284.

26 – هو أحد أقدم أديرة جبل أثوس، أقيم قبل نهاية القرن العاشر الميلادى بواسطة الراهب زينوفون Xenophan. انظر:

.O D B Vol , 3, p 2209

27 – فيليبوبوليس PHilippoplis هي مدينة بيزنطية كانت تقع شمالي إقليم تراقيا وكانت تعد من أكبر مدن الإمبراطورية البيزنطية وقام الصليبيون بغزوها ثم قام البلغار باحتلال المدينة من العام 1263 م إلى أن نجح البيزنطيون في استعادتها 1323م ونجح العثمانيون في الاستيلاء على مدينة – فيليبوبوليس خلال الأعوام 1363-1364م انظر :

.O. D. B. , Vol, 3 ,pp . 1654-1655

28 – هو عثمان عمر بن بحر لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، كان يذهب إلى سوق المربد التجاري والأدبي الكبير منذ شبابه المبكر في العصر الأموي شغف بالاعتزال وكان مستوعبا لمعظم ثقافات عصره : الفارسية والهندية فضلا عن العربية ويعد الجاحظ أكبر كاتب ظهر في العصر العباسي والثمرة الناضجة لكل الجهود العقلية الخصبة التي قام بها المعتزلة. انظر :

شوقى ضيف ، العصر العباسي الثاني ، ط6 ،القاهرة 1986م ،ص592 ، 589 ،587 (المترجم).

29 – A.S. Tritton "Islam and The Protected Religions" Journal of The Royal Asiatic April , 1931, 328.



المراجع

* Elziabeth , A Zachariado " Asafe and Holy Mountain " : early Ottoman Athos " in , Mount Athos and Byzantine Monasticism , Paper from the Twenty - eight Spring Symposum of Byzantine Studies , Birmingham , March , 1994 , Edited by Anthony Bryer and Mary Cunningham , VARIORUM, 1996 , PP. 127 - 132

يقع جبل أثوس شمال غربى اليونان ، وعرف بالجبل المقدس Hagrion Oras منذ نهاية القرن العاشر الميلادى حيث كان المركز الأكثر أهمية للأديرة الأرثوذكسية الشرقية ، وبدأ الرهبان في الاستقرار به منذ نهايات القرن الثامن وبدايات القرن التاسع الميلاديين حيث اصبح منذ ذلك التاريخ يمثل أكبر تجمع ديرى بالإمبراطورية البيزنطية ، وتذكر النظريات المصاحبة لنشاة الديرين به أن رهبان جبل اثوس الأوائل لجاؤا إليه نتيجة لغزو المسلمين للمناطق الشرقية للامبراطورية البيزنطية وتركز به العديد من الرهبان المسيحيين من بيزنطة وخارجها ، مثل رهبان جورجيا وأرمينيا وأمالفي، وقام العثمانيون بغزو أثوس خلال الأعوام 1387 م ، 1393 م ، 1403م ولكنهم ما نجحوا في بسط سيطرتهم عليه تماماً حتى العام 1430 م واعترف العثمانيون بالحكم الذاتي لجبل أثوس مقابل دفع ضريبة سنوية. انظر:

Oxford Dictionary of Byzantium (O . D . B) Vol , 1 , PP , 224 - 226





الحداثة في تجربة التنمية العُمانية

سعاد بنت محمد بن علي بن سليمان(*)

شهدت عاصمتان عربيتان هما بيروت والقاهرة تظاهرة ثقافية مؤخرا في 9 و11 من ديسمبر 2005م تعتبر الأولى من نوعها لمدِّ جسر التواصل الثقافي والحضاري والفكري والجغرافي بين الدول والثقافات والحضارات. قدمت المناسبتان تجربة سلطنة عمان التنموية، وركزت على حركة التحديث والانتقال للدولة العصرية فيها. ونشرت الندوتان الحقائق بموضوعية، ففي بيروت نظم اتحاد المؤرخين العرب بالتعاون مع وزارة الإعلام العمانية ندوة «عمان 35 عاما من التنمية المستدامة». وتناولت أوراق العمل المقدمة في الندوة محاور متعددة، وتطرقت إلى مباحث مختلفة توضح حركة النهضة والتحديث التي شهدتها سلطنة عمان خلال الخمسة والثلاثين عاما الماضية فسلطت الضوء على عمان بين الأمس واليوم، والتحديث الذي انتقل بسلطنة عمان إلى دولة عصرية. أما في القاهرة فقد كانت التظاهرة إعلامية فكرية أقيمت بتنظيم من جمعية المراسلين الأجانب بالقاهرة لأعمال «ندوة عمان نظرة مستقبلية لدولة عصرية». وتناولت أوراق العمل أبعاداً ومباحث كثيرة منها: كلمة الرئيس حسني مبارك، وعمان بين الماضي والحاضر، ونهضة حديثة لعمان، ورؤى واضحة للأولويات، والمرأة العمانية بين الماضي والحاضر.

(*) باحثة وأكاديمية من سلطنة عُمان.

وقد تناولت الندوتان التحديث الذي نقل سلطنة عمان إلى دولة عصرية.

قبل السبعينات كانت عُمان تحتضن مجتمعاً يعيش بمعزل عن العالم، ويمارس أفراده عاداتٍ وأعرافاً تقليدية، وتعاني من مشاكل اقتصادية واجتماعية، وتمزقها الحروب الأهلية المدمرة[1]. ومنذ تولى السلطان قابوس بن سعيد مقاليد الحكم في عام 1970م سعى إلى بناء دولة عصرية، ودعا المواطنين كافة من داخل عمان وخارجها بمعتقداتهم السياسية المختلفة إلى المشاركة في التنمية مقدماً القدوة في التسامح وسعى كذلك إلى توطيد مكانة السلطنة إقليميا وعربيا وعالميا. وكما ذكر الفيلسوف الفرنسي هنرى برغسون أن الإنسان صانع بطبيعته، فهو يصنع الأشياء ويصنع نفسه ولكن كيف بقائد يقوم بصناعة شعب ومجتمع ودولة يغلب عليه الأمن والسلام ولا يكتفي بذلك بل يصدّر ثقافة التسامح والسلام إلى العالم من حوله. فالسلطنة انتهجت نهج السلام، وآمنت بضرورة العمل من أجل عالم أفضل يسوده الأمن والاستقرار[2]، وعلى الصعيد المحلي قدمت خبرة واسعة في مجال التسامح. فخبرة المصالحة الوطنية لا مثيل لها في أي دولة عربية، فالسلطان قابوس تسلّم مقاليد الحكم في ظروف انقسام، فلمّ الشمل وتجاوز عن أخطاء الماضي وأبدى رغبة صادقة في بدء صفحة جديدة مهدت لعمان انطلاقة جديدة[3]. أما المنهج السياسي الخارجي لم يختلف كثيراً عن الداخلي. فالمنهج الواضح المعالم تبنى الحوار أساسا للتفاوض السلمي لرسم الحدود مع دول الجوار[4]، و قام بدور مهم في الحفاظ على مقدرات الأمة العربية والإسلامية من خلال الحرص على حل المشكلات بين الدول العربية والإسلامية بالسلم والحيلولة دون تعمق الخلافات والمشكلات مما مكّن لعُمان أن تتبوأ مكانةً مرموقة على الصعيديين الإقليمي والدولي[5]. فنهجُ الحكمة والرؤية المستقبلية التي تتبعها سلطنة عُمان أعادت علاقات السلطنة مع دول العالم الخارجي، والدور الذي تقوم به على وجه الخصوص سواء في مجلس التعاون الخليجي أو جامعة الدول العربية أو في دعمها لعملية السلام في الشرق الأوسط، كل ذلك قد أسهم في الحفاظ على الاستقرار في المنطقة[6]، وكان لذلك النهج أثر لا ينكر في إعادة توحيد الصف العربي وفي المضي قُدُماً في درب السلام[7]، فاكتسبت السلطنة احتراماً إقليميا ودوليا واسعاً [8].

وللحفاظ على الهوية العمانية ضمن حركة التحديث جمع قائد البلاد بين الأصالة والتقاليد والاستفادة من تجارب التحديث العالمية[9]. وليس من السهل إنتاج ثقافة كما ذكرموريس غودلييه، فقيادة عمان السياسية المتنورة ابتكرت مقولات من التحديث التدريجي تتلاءم مع طبيعة المجتمع العماني[10]، استندت وحركة التحديث في سلطنة عمان إلى مقولات نظرية مستوحاة من تقاليد عمان بالدرجة الأولى، مع انفتاح مدروس ومبرمج على تجارب التحديث في الدول الأخرى الغربية منها والآسيوية على حد سواء[11]. وتعتبر التجربة العمانية نموذجا رائداً للمزاوجة بين الانفتاح على الخارج والحفاظ على الهوية كالمزاوجة بين الموسيقى الشرقية من جهة والأوركسترا والسيمفونيات من جهة ثانية بفضل التوجيهات السامية [12]. كما تم جمع كل ما يتعلق بإرث الحضارة العمانية وتراثها العريق والقيم العمانية الأصيلة التي يتم تعليمها للجيل الناشئ والحفاظ عليه بشكل حضاري ونهج علمي.

وتتميز الثقافة العمانية بالأصالة العريقة والتراث العماني خاصة والعربي الاسلامي عامة حيث تتخللها الحداثة المعاصرة لتكون جزءا من العالم تتأثر به وتؤثر فيه. فتجربة التحديث العمانية تميزت بالانطلاق من ايجابية التراثين الثقافي والحضري، فسمات التحديث فيها مستوحاة من تجربة خاصة ولها سماتها العُمانية البحتة دون الاعتماد على أي شكل من أشكال الاقتباس السهل من الخارج على غرار ما قامت به غالبية الدول العربية منذ النهضة الأولى وحتى الآن، فجمعت عمان بين الأصالة والحداثة دون وضعهما في موقع التعارض[13].

وللعمانيين هوية اجتماعية وثقافية متميزة رغم أن المجتمع البشري متنوع وعميق وثريٌّ في جوانبه الثقافية والاقتصادية والدينية، ومن المفاتيح المهمة لفهم الشخصية العمانية هو الرجوع إلى تاريخها الموغل في القدم وإلى الهجرات العديدة من وإلى السلطنة وغيرها من دول العالم[14]، والاختلاف والتعدد صيغَ في إطار الوحدة الوطنية نتيجة رؤية القيادة الحكيمة للسلطنة التي استفادت من ثراء التنوع بعيدا عن التفرقة وكذلك عن طريق ترسيخ مبادئ التعاون والتماسك فيما بين العمانيين وتفعيل مشاركتهم في تحمل جهود التنمية وبناء الوطن، فالانسجام

الثقافي العام في السلطنة تحكمه الكياسة وتضبطه الحكمة.

تعتبر المحافظة على الهوية العمانية من مميزات مسيرة النهضة العمانية؛ فالرؤى الواضحة للأولويات الخاصة بالتطوير والتحديث في إطار الاحتفاظ بروح هوية عمان الأصل والحداثة يرجع إلى مقدرة خاصة تميزت بها عمان[15]. ففي الوقت التي تسعى فيه إلى مواكبة العصر عبر بناءٍ وتشييدٍ وتعميرٍ وتنميةٍ شاملة في المجالات كافة – فإنها تحافظ في الوقت ذاته على خصوصية وهوية التراث العماني والثقافة العمانية وهو الأمر الذي يؤكد على أن الحضارات لا تتصارع وانما تتحاور وتتمازج وتتساند لتشكل في مجملها مجالاً أرحب يتسع لتعيش شعوب العالم في أمن واستقرار[16].

مفهوم المشاركة السياسية للمواطنين لم يكن واضحا في عمان وحتى في منطقة الخليج العربي قبل السبعينات، وتطور مع بناء الدولة العصرية الحديثة منذ عام 1970م، ليس كمجرد مفهوم بل كأسلوب عمل ومحور أساسي للتطور السياسي على نحو تدريجي وصيغ في إطار نهج الشورى العماني، وبما يناسب المجتمع العماني والقيم العمانية والثقافة العمانية، وقد صيغ التدرج في مراحل زمنية معينة بدأت بالتعيين حتى الوصول إلى دوائر الانتخاب. ونصَّ النظام الأساسي للدولة في عام 1996م على تأسيس برلمان باسم مجلس عمان يتكون من مجلسين هما مجلس الشورى ومجلس الدولة. يتم تعيين أعضاء مجلس الدولة، بينما ينتخب أعضاء مجلس الشورى بغالبية الأصوات عن طريق الانتخابات العامة ويحق فيها لكل مواطن عماني رجلاً كان أو امرأة الانتخاب والتصويت والترشح[17]. تمثل المرأة العمانية فيها نسبة 14٪ وقد تقدمت فيها على العدد بالنسبة لتمثيل المرأة في البرلمان عن الدول الأخرى[18].

اعتمدت الحركة التنموية في سلطنة عمان – على مدى السنوات السابقة– على أسس أربعة حددها رأس الهرم في تنمية الموارد البشرية وتنمية الموارد الطبيعية، وإنشاء البنية التحتية وإقامة دولة المؤسسات. وتشكّل العقود الثلاثة الماضية فترات ومراحل التاريخ العماني الحديث لما تأسس فيها من إنجازات على رأسها تحقيق التنمية[19]، فما حققه جلالة السلطان يشبه المعجزة على صعيد التنمية في

سلطنة عمان[20]؛ من تطوير للحكم وإرسائه على أسس راسخة واضحة ومحددة، وترسيخ للحكومة المؤسسية ذي هيكل تنظيمي للدولة والمؤسسات والمجالس والهيئات. وتحققت التنمية وفق مبادئ أتاحت الفرص كاملة لإعادة النسيج الاجتماعي والاندماج الوطني[21]. وبُنيتْ دولةٌ حديثة تستند إلى العلوم العصرية والتكنولوجيا وتؤمن المعرفة والخدمات الأساسية لجميع العمانيين[22]. وقد أشار موريس جودلير كما أشرت من قبل إلى أن البشر يصنعون التاريخ وينتجون الثقافة ولكن قائد عمان صنع لعمان تاريخاً مشرقا وأعاد لها أمجادها الماضية بالنهضة الشاملة والتنمية المستدامة التي تعاصرها في الوقت الحاضر، ولكن ليس من السهل إنتاج ثقافة والحفاظ على الهوية الأصيلة وبناء دولة عصرية حديثة وصناعة تاريخ والمضي على درب السلام.

* * *

1- انظر : عُمان بين الأمس واليوم، ندوة سلطنة عمان و35 عاما من التنمية المستدامة. 9 ديسمبر 2005م، بيروت، لبنان.
وانظر: مسعود ضاهر،عناصر الاستمرارية والتغير في تجربة التحديث العمانية، ندوة سلطنة عمان و35 عاما من التنمية المستدامة، 9 ديسمبر 2005م، بيروت، لبنان.
2- كلمة ألقاها وزير الإعلام المصري، ندوة عمان نظرة مستقبلية لدولة عصرية، 11 ديسمبر2005م، القاهرة، مصر .
3- علي الدين هلال، عمان بين الماضي والحاضر، ندوة عمان نظرة مستقبلية لدولة عصرية، 11 ديسمبر2005م، القاهرة، مصر.
4- مصدر سابق، هلال.
5- أسامة الباز، مداخلة تعلقت بمحور الصراعات المحلية والدولية، ندوة عمان نظرة مستقبلية لدولة عصرية،11 ديسمبر2005م، القاهرة، مصر.
6- المفكر والكاتب الالماني أودو شتاينباخ مدير المعهد الالماني للشرق الأوسط والأقصى في هامبورخ، ندوة عمان نظرة مستقبلية لدولة عصرية، 11 ديسمبر2005، القاهرة، مصر.
7- مصدر سابق، الفقي.
8- الكاتب الروسي سيرجي بليخانوف، مؤلف كتاب مصلح على العرش: قابوس بن سعيد سلطان عمان، العمانية للتوزيع والتسويق.
9- عمرحلبلب، ندوة سلطنة عمان و35 عاما من التنمية المستدامة، 9 ديسمبر 2005م، بيروت، لبنـــان.
10- المصدر نفسه.

11- مصدر سابق، ضاهر.
12- مصدر سابق، هلال.
13- نفس سابق، ضاهر.
14- مصدر سابق، هلال .
15- مصدر سابق، الباز.
16- مصدر سابق، الفقي.
17- مصدر سابق، سليمان.
18- مشيرة الخطاب رئيسة مجلس الطفولة والأمومة بجامعة الدول العربية،المرأة العمانية بين الماضي والحاضر، ندوة عمان نظرة مستقبلية لدولة عصرية، 11 ديسمبر2005م، القاهرة، مصر.
19- مصدر سابق، الفقي .
20- مصدر سابق، هلال.
21- مصدر سابق، الفقي.
22- مصدر سابق، حلبلب.





المؤتمر الدولي حول بلاد الشام في العهد العثماني

مسعود ضاهر (*)

نظم مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية في استانبول (إرسيكا) التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي،وبالاشتراك مع وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية مؤتمرا مهما حول تاريخ بلاد الشام في العهد العثماني .عقد المؤتمر بدمشق في الفترة ما بين 26 - 30 أيلول / سبتمبر 2005م ، وقدمت إليه ثلاثٌ وأربعون ورقة لباحثين وفدوا من جامعات تركيا ،والدول العربية، وأوروبا ، والولايات المتحدة الأميركية ، واليابان.

تناولت الأبحاث موضوعات متنوعة حول بلاد الشام في العهد العثماني .وقد اندرجت ضمن المحاور التالية: كتابة تاريخ بلاد الشام في الحقبة العثمانية : المنهجية وإشكاليات البحث، مصادر دراسة تاريخ الحقبة العثمانية في بلاد الشام،وعلاقة مجتمع بلاد الشام بالدولة المركزية العثمانية،والإدارة المالية ،والنظم الإدارية،والمحاكم والأوقاف،والحياة الاقتصادية ،والتأثير الأوروبي ،وحركة التحديث في عهد التنظيمات وأثرها في بلاد الشام،والحياة الفكرية والثقافية، وتطور المدن والبِنَى التحتية وفن العمارة والرعاية ،العمارة السكنية وزخارفها في بلاد الشام في العهد العثماني.

(*) كاتب وأكاديمي من لبنان .

حفلت الأبحاث بمعلومات غنية تم إعدادها من خلال وثائق الأرشيف العثماني بالدرجة الأولى،ووثائق المحاكم الشرعية،والمؤسسات الخاصة والعامة في بلاد الشام في العهد العثماني.هذا بالإضافة إلى استفادة بعض الباحثين من مصادر الأرشيف الأوروبي، وبشكل خاص وثائق الأرشيف الفرنسي، والإنكليزي، والألماني، والروسي، وغيرها.

وشهدت جلسات المؤتمر نقاشات هادئة بحثا عن الحقائق التاريخية الموثقة، بعيدا عن التشنج الإيديولوجي أو الانفعالات العاطفية. وجرى تقييم موضوعي لدور السلطنة العثمانية في بلاد الشام خلال أربعة قرون . فقد عرفت السلطنة الكثير من التنظيمات المالية والإدارية الدقيقة والتي تركت آثاراً إيجابية على مركز السلطنة وولاياتها طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وعقود عدة من القرن الثامن عشر. لكن مركز السلطنة بدأ يضعف في أواخر القرن الثامن عشر، وأصبحت ولايات السلطنة القريبة منها والبعيدة – عرضة لتأثيرات أوروبية سلبية أدت إلى انتزاع تلك الولايات منها تباعا منذ حملة نابوليون بونابرت على مصر في السنتين الأخيرتين من القرن الثامن عشر. ثم تتالت هزائم السلطنة طوال القرن التاسع عشر، وتمرد عليها كثير من ولاتها الكبار، خاصة والي مصر محمد علي باشا الذي تجرأ على مهاجمة السلطنة عسكريا في عقر دارها، وبتحريض مباشر من الدول الأوروبية التي نجحت في الإيقاع بين مركز السلطنة وولاياتها. وبتأثير الضغوط الأوروبية المتزايدة، أجبرت السلطنة على إصدار فرمانات سلطانية عرفت باسم التنظيمات أدت إلى زيادة تفكيكها وانهيارها النهائي في الحرب العالمية الأولى ، ثم إلغاء الخلافة العثمانية وقيام جمهورية تركيا العلمانية عام 1923م .

لقد ضم مؤتمر بلاد الشام نخبة عالمية متميزة من المتخصصين في تاريخ السلطنة العثمانية، وقدم فرصة ثمينة لإعادة تقييم مسار السلطنة، وأسباب منعتها في المرحلة الأولى، في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ثم تحليل الأسباب العميقة التي أدت إلى ضعفها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي أدت إلى تفكيكها بعد أن عجزت عن حماية ولاياتها . وتناولت معظم الأبحاث، وبالتحليل المعمق، مرحلة القرن التاسع عشر الذي شهد صعود القوميات على

المستوى الكوني، وانهيار الإمبراطوريات الكبيرة ، ومنها السلطنة العثمانية والإمبراطورية النمساوية الهنغارية. وأدت تلك الأسباب مجتمعة إلى زوال السلطنة تحت وطأة تناقضاتها الداخلية، وضغوط الدول الأوروبية العاملة على تفكيكها واقتسام ولاياتها .

المجتمع والدولة في بلاد الشام في العهد العثماني

إن قراءة معمقة للأوراق البحثية التي قدمت إلى هذا المؤتمر تساعد على رسم صورة دقيقة لمشكلات المجتمع والدولة في بلاد الشام طوال أربعة قرون من الحكم العثماني 1416 –1918م.

فكيف بدت سمات المجتمع في ولايات بلاد الشام في علاقاتها مع المركز استانبول على مختلف الصُّعُد السياسية، والإدارية، والاقتصادية، والتربوية، والاجتماعية، والثقافية، والفنية وغيرها؟ وما هي الدروس والعبر التي يمكن استخلاصها من تلك الحقبة؟ولماذا أدى انهيار السلطنة وقيام جمهورية تركيا العلمانية على أنقاضها إلى نوع من القطيعة غير المعلنة بين العرب الأتراك استمرت طوال عقود عدة من القرن العشرين؟ وما هو دور هذا المؤتمر المهم في إعادة فتح باب الحوار واسعا أمام الباحثين العرب والأتراك، وغيرهم من الباحثين المهتمين بتاريخ السلطنة العثمانية في بلاد الشام وباقي الولايات العربية؟ وما هي الخطوات العملية اللاحقة لتعزيز ذلك الحوار من طريق إعادة النظر جذريا في المواقف الأيديولوجية المتشنجة التي دفعت العرب والأتراك إلى تحميل بعضهم للبعض الآخر مسؤولية القطيعة؟ ولماذا تجاهل الجانبان الدور الأساسي التي لعبته الدول الأوروبية في إذكاء تلك القطيعة والاستفادة منها إلى الحد الأقصى لتعميق الفجوة بينهما؟

لقد ابتعدت غالبية الدراسات التاريخية – بالعربية وبالتركية – عن الموضوعية، والحياد، والتجرد العلمي في معالجة تاريخ بلاد الشام إبان حقبة مصيرية مشتركة من تاريخ العرب والأتراك في ظل السلطنة العثمانية . وشكل مؤتمر دمشق الدولي حول بلاد الشام في العهد العثماني تواصلا عميقا مع الندوة الدولية لتكريم المؤرخ العربي عبد الكريم رافق. فقد عقدت تلك الندوة العلمية في الفترة ما بين

28 أيار/مايو و2 حزيران/يونيو 2004م ، في بيروت ودمشق، بدعوة من المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت وبالاشتراك مع المعهد الفرنسي للشرق الأوسط بدمشق.

وشكلت مناسبة مهمة لإعادة تقويم الدراسات العلمية حول تاريخ بلاد الشام الحديث والمعاصر في العهد العثماني. وحملت تلك الندوة عنوانا مركبا :«أبحاث جديدة لتاريخ بلاد الشام في العهد العثماني 1517 – 1918م، نتاج المؤرخين في السنوات الثلاثين الأخيرة». وقدم إليها ستة وثلاثون بحثا لمؤرخين من جنسيات مختلفة جمع بينهم الاهتمام المشترك بالتاريخ العربي في المرحلة العثمانية. وطالت موضوعاتها جوانب جغرافية، وسياسية، واقتصادية ، وديموغرافية، وإدارية، وثقافية، وتربوية، وعمرانية.

يلاحظ أن الأوراق البحثية التي قدمت إلى مؤتمر دمشق للعام 2005م، تقاطعت مع أعمال تلك الندوة نظرا لمشاركة عدد كبير من الباحثين في كلتا المناسبتين، وتقديمهم أوراقا جديدة .

فقد حمل المؤتمر معلومات إضافية،وغنية جدا ترسم صورة مجتمع بلاد الشام في العهد العثماني.

ولما كان من الصعب جداً الإحاطة بجميع جوانبها نظراً لوفرة الأبحاث، وغنى معلوماتها – فسأكتفي هنا بالإشارة إلى أبرز جوانب تلك الصورة،وعلى مختلف الصعد.

تظهر الأبحاث التاريخية التي قدمت إلى مؤتمر دمشق تطوراً ملحوظاً في دراسة تاريخ الولايات العربية في العهد العثماني. فقدمت دراسات جديدة تساعد على تحليل تطور الولايات العربية في العهد العثماني على أساس نظرية العلاقة الوثيقة بين المركز في استانبول والأطراف الملحقة بها أي الولايات العربية وغير العربية في السلطنة. وتزايد حجم الدراسات التاريخية الحديثة التي تشدد على الأثر الاقتصادي الذي خلفه الحكم العثماني في بلاد الشام .ففي العقود الماضية صدرت دراسات عدة تناولت الضرائب،والتجارة ،وتطور الموانئ وولادة بعض

المدن التجارية الساحلية خاصة بيروت،وبروز عائلات من التجار في دمشق وحلب وصيدا وطرابلس وغيرها.

تناولت بعض الأبحاث، وبكثيرمن الدقة والموضوعية ، دور الأعيان أو الزعامات المحلية في بلاد الشام في العهد العثماني. ومنها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ: آل العظم،وآل معن،وآل شهاب، وغيرهم. وتمت الاستفادة العلمية من المعلومات التاريخية المتوافرة في وثائق المحاكم الشرعية في طرابلس، وصيدا، وبيروت، ودمشق، ونابلس، والقدس وغيرها. والتأسيس على تلك المعلومات لإجراء دراسات مقارنة بين وثائق المحاكم الشرعية في بلاد الشام، وأهمية الفقه الإسلامي في تسيير شؤون الدولة العثمانية، وتعميق البحث التاريخي في إدارة وتنظيم الأوقاف وآليات عملها. وقد نشرت في هذا المجال دراسات متنوعة طالت الأوقاف المسيحية والإسلامية معا.

وتناولت بالتحليل المعمق الموقف الشرعي من العلاقات المتوترة في غالب الأحيان بين المزارع وصاحب الأرض أو متسلمها ، أو ممن له حق التصرف بها .وأثر الفتاوى الشرعية في حل النزاعات أو تأزيمها والتي كانت تتحول أحيانا إلى ثورات فلاحية عارمة ضد السياسة الضرائبية للسلطنة العثمانية من جهة،وتعسف ولاتها والأعيان المحليين في جباية الضرائب مضاعفة عدة مرات. وقدمت بعض الأوراق دراسة معمقة لأسباب الحركات الفلاحية والانتفاضات الشعبية وتحليل أشكال الاضطهاد التي كانت من الأسباب الحقيقية لثورات الفلاحين في جبل لبنان وحوران ، واضطرابات المدن الكبرى كدمشق، وحلب، وباقي مدن بلاد الشام .

وقدمت بعض الدراسات تحليلا معمقا للمشكلات التي كانت تواجه إعادة إعمار المدن والمناطق التي شهدت بعض النزاعات الطائفية. وتناولت دراسات أخرى جديدة،أسباب الهجرة والنزوح وأثرهما الإيجابي والسلبي على المجتمعات المحلية .وركزت بعض الدراسة،وبكثير من الجد والموضوعية، مشكلات سكن الفقراء النازحين من الأرياف إلى ضواحي المدن الكبرى كبيروت ودمشق وحلب وغيرها.مع تحليل الأسباب العميقة لبروز الانشقاقات المذهبية داخل الدين

الواحد وأثر التدخل الأجنبي في ولادة بعض الملل الجديدة في السلطنة العثمانية كطائفة الروم الملكيين.

وتم تحليل الأسباب العميقة التي أدت إلى تبلور الهويات الطائفية والمذهبية في بلاد الشام منذ بداية عهد التنظيمات، وتقديم مداخل منهجية جديدة لدراسة الحركة السياسية في بلاد الشام انطلاقا من موقع الأقليات الطائفية والمذهبية والعرقية فيها.وما زالت هذه الموضوعات متداولة بكثرة من جانب المؤرخين العرب والأجانب معا.هذا بالإضافة إلى تحليل الجذور العميقة لولادة أهم التيارات السياسية والثقافية في الولايات العربية في العهد العثماني.مع التركيز على الأشكال الثقافية الجديدة، ودور المثقفين النهضويين في تكوين الرأي العام من خلال الجامعات،ومدارس الإرساليات، والصحافة، والطباعة، والفنون. وكان للمثقفين النهضويين الجدد أثر بارز في تأليب الرأي العام العربي ضد السلطنة العثمانية انطلاقا من الفكر القومي الليبرالي والتنويري الذي آمنوا به . فقد انتشرت مقولات التنوير بشكل واسع في مركز السلطنة وولاياتها بعد القبام بالإصلاحات وإصدار الفرمانات السلطانية التي شكلت سمات مرحلة التنظيمات والأثر الكبير الذي تركته على الإدارة السياسية العثمانية نفسها.

بقي أن نشير إلى تسليط الضوء على مذكرات بعض القادة المحليين،وقناصل وسفراء الدول الأجنبية، وذكريات بعض الرحالة،والشعراء، والفنانين، والحجاج. وقدمت دراسات ميدانية مزينة بالرسوم والمخططات الهندسية الجميلة التي اسهمت فعلا في كتابة تاريخ بعض الأحياء السكنية، أو الدور الجميلة في مدن دمشق، وحلب، وبيروت، وطرابلس، وصيدا، والقدس، وغزة، ونابلس، وعكا وغيرها من مدن بلاد الشام في العهد العثماني. هذا بالإضافة إلى نشر عشرات المذكرات التي صدرت مؤخرا وتضمنت وصفا دقيقا لأشكال العمران التي كانت سائدة في مدن بلاد الشام في تلك المرحلة. وكان لتلك المذكرات الأثر الواضح في لفت الانتباه إلى تلك الدور، وترميمها، والحفاظ عليها، وتحويل بعضها إلى فنادق أو مطاعم ، أو مراكز ثقافية جميلة.

بعض الملاحظات الختامية

حملت أبحاث ندوة بيروت للعام 2004م ومؤتمر دمشق للعام 2005م دعوة جريئة إلى إعادة النظر في المقولات التاريخية التي كانت سائدة،وذلك على ضوء وثائق أصلية مصورة مباشرة من الأرشيف العثماني.وقد بدأت تلك الوثائق تصبح حجر الزاوية في عدد من الدراسات العلمية الجادة بعد أن تم تجاهلها من الباحثين طويلا، ومنهم من اكتفى بمصادر محلية أو أوروبية،وبمذكرات مهمة لا ترقى أبدا إلى أهمية الوثائق التاريخية.

وقد خطت الدراسات التاريخية حول بلاد الشام في المرحلة العثمانية خطوات كبيرة على طريق وضوح المنهج والرؤيا، وتنوع الموضوعات. وبدأت مرحلة خصبة من النقاشات العلمية الهادئة والرصينة عبر الندوات والمؤتمرات العلمية المتعاقبة.وهي تحظى باهتمام متزايد من جانب المؤرخين العرب وغير العرب،من المهتمين بتاريخ تلك المرحلة. وقد أثمرت أعمال جيل الرواد من المؤرخين الاجتماعيين العرب في ولادة أجيال متعاقبة من المؤرخين المهتمين بالعهد العثماني من منطلقات علمية وليس أيديولوجية. وبات واضحا أن لدى العرب باحثين من ذوي الخبرة العالية في دراسة تاريخ الحقبة العثمانية،ومنهم من نشر كتبا علمية متميزة وموثقة بشكل جيد.

وبرز جيل جديد من المؤرخين الاجتماعيين ،من العرب وغير العرب،إلى ساحة التأريخ حول الحقبة العثمانية .وقدم هؤلاء دراسات تاريخية تميزت بنقد الوثائق والمصادر والمراجع السائدة، وتحصين الفرضيات والاستنتاجات بسمات المنهج العلمي الرصين المعتمد في دراسة التاريخ الاجتماعي. مع الإشارة إلى أن مقولات هذا المنهج قد أثبتت مصداقيتها على المستوى الكوني.

فهي تساعد -أكثر من سواها من مقولات مناهج البحث التاريخي الأخرى- على القيام بأبحاث تاريخية رائدة في مختلف الحقب التاريخية،ومنها الحقبة العثمانية.

نتيجة لذلك يمكن القول برسوخ منهجية التاريخ الاجتماعي،بدرجات متفاوتة بين المؤرخين في فهم مقولات ذلك المنهج وكيفية تطبيقه.ويمكن التأكيد على

أن مؤتمر دمشق حول بلاد الشام للعام 2005م ضم الكثير من الأبحاث التاريخية الأصيلة التي استندت إلى وثائق عثمانية أصلية،وإلى مقولات نوعية جديدة يمكن الاستفادة منها في الدراسات العلمية المعمقة حول تاريخ بلاد الشام في العهد العثماني.

مع ذلك، فلا بد من الإشارة إلى وجود بقايا مواقف أيديولوجية ما زالت مستمرة ومتناقضة بين بعض الباحثين العرب والأتراك حول دور السلطة المركزية العثمانية في الولايات العربية،ومنها ولايات بلاد الشام .وهناك دراسات جريئة تؤكد على دور الأعيان الجدد في الولايات العثمانية وبشكل خاص في القرن التاسع عشر،وتحلل التبدلات البنوية التي طرأت على السلطنة العثمانية وولاياتها في القرن التاسع عشر. وأظهرت الاتجاهات الجديدة التي بلورتها الأبحاث العلمية حول تاريخ بلاد الشام دور المؤرخين المنصفين أو الموضوعيين من العرب والأتراك وغيرهم، في إغناء وتطوير البحث العلمي في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي حول تاريخ بلاد الشام في الحقبة العثمانية التي أسست لولادة الدول الوطنية الجديدة بعد الحرب العالمية الأولى.

لذلك حظيت مسألة إعادة تقويم دور السلطنة العثمانية في تاريخ بلاد الشام بدورا أساسيّ. واستند المؤرخون الجدد إلى الوثائق العثمانية نفسها، بالإضافة إلى الوثائق المحلية،ووثائق أرشيف الدول الأوروبية ذات النفوذ القوي في بلاد الشام إبان تلك المرحلة.

ولعل أبرز ما توصل إليه بعض المؤرخين الجدد في تقييم دور الدولة المركزية أن العثمانيين أدخلوا في بداية حكمهم إلى بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر تقسيمات عسكرية جديدة. فنظموا إدارة الولايات، والضرائب، والسلطات المحلية، والموانئ البحرية. وأعادوا ترميم كثير من القلاع والحصون في مختلف أرجاء بلاد الشام .وقمعوا بشدة كل أشكال التمرد والعصيان التي قام بها بعض الحكام المحليين.وجعلوا من مركز السلطنة العثمانية،أي استانبول،قاعدة ثابتة لمصدر التشريع الإداري في مختلف المجالات. وكانت الفرمانات السلطانية بمثابة بوصلة تحدد علاقات المركز العثماني بالولايات الملحقة به على مختلف

الصعد السياسية، والإدارية، والعسكرية، والاقتصادية وغيرها.

لكن المركزية العثمانية الصارمة بدأت تتفكك بعد الهزائم العسكرية التي منيت بها جيوش السلطنة في أوروبا وفي بعض أطراف السلطنة نفسها. وبرزت طبقة الأعيان الجديدة في بلاد الشام وغيرها كقوة ثابتة باتت السلطنة بحاجة إلى ولائها لضمان استتباب الأمن وجباية الضرائب في مناطقها.وقد حملت الطبقة الجديدة معها توجهات سياسية، وإدارية، وعسكرية ، واقتصادية ، واجتماعية لم تعد تتلاءم مع توجهات المركز العثماني في استانبول. ولقب القرن الثامن عشر بأنه زمن الأعيان الذي مهد الطريق للانتفاضات المحلية التي بدأت تضعف السلطنة من الداخل،وتشجع الخارج الاستعماري على التحضير لحملات عسكرية أوروبية على السلطنة وولاياتها .فكانت حملة نابوليون بونابرت على مصر في أواخر القرن الثامن عشر بداية تحول أساسي في التأريخ لتبدل العلاقة بين السلطنة والأعيان. وشهد القرن التاسع عشر اندلاع الكثير من الاضطرابات المحلية ،وحملات عسكرية متلاحقة من الخارج .ونشرت دراسات علمية كثيرة تركز على دور العامل الخارجي في تفجير عدد كبير من الحركات الطائفية والمذهبية، وعصيان القبائل البدوية،وغيرها. فكان على المركزية العثمانية في استانبول أن تبادر إلى تبني عدد من التنظيمات، والإصلاحات، والقوانين الوضعية بهدف إعادة اللحمة إلى سلطنة مترامية الأطراف، ومتعددة القوميات والأديان والقبائل. فعرف القرن التاسع عشر بقرن التنظيمات العثمانية التي تضمنت إصدار فرمانات وتشريعات إصلاحية كثيرة طالت مختلف البِنَى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية. لكن تلك الإصلاحات قد اصطدمت على الفور ببروز اتجاهات أو تيارات سياسية وثقافية متناقضة أبرزها التيارات القومية والليبرالية والاشتراكية والسلفية. وكانت هناك رغبة عارمة للقيام بالإصلاحات الضرورية والملحة لمواجهة التحديات،يقابلها تمنُّع واضح في تبني أي إصلاح مفروض من الخارج، وبالقوة العسكرية.

ختاما،لقد شكلت الأبحاث السياسية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعمرانية التي قدمت إلى مؤتمر بلاد الشام في دمشق عام 2005م إضافات نوعية إلى تاريخ العرب الحديث والمعاصر في العهد العثماني .فقد احتوت على مادة

غنية لإعادة تقويم تاريخ تلك المرحلة بصورة أكثر دقة وموضوعية. وتناولت أثر صدمة الحداثة على تأزم العلاقات بين الغرب الأوروبي الاستعماري من جهة، والسلطنة العثمانية وولاياتها من جهة أخرى .وهي صدمة عميقة تحتاج إلى تنشيط البحث التاريخي المعمق بعيدا عن الشحن الإيديولوجي المشبع بالنظر إلى السلطنة من زاويتين متناقضتين : فهي «دولة استبدادية» لدى بعضهم ، و«دولة مفترًى عليها» لدى بعضها الآخر.

إنّ الدراسات الجادة والموثقة التي قدمت إلى مؤتمر بلاد الشام خرجت عن هذا المنحى الأيديولوجي بهدف تعزيز الحوار العلمي الرصين بين الباحثين العرب والأتراك.ولا بد من تطوير هذا المنحى بمزيد من المؤتمرات والندوات العلمية الجادة للارتقاء بدراسة تاريخ الولايات العربية في العهد العثماني نحو مزيد من الدقة والموضوعية.

* * *





إسلام البوسنة
جسر أوروبا إلى العالم الإسلامي

محمد الأرناؤوط(*)

هذا العنوان إنما هو لدراسة معروفة للباحث الألماني جورج شتالد ميللر G.Stadmuller ترجمت وصدرت في سراييفو خلال 1943م، وهي بهذا أثارت منذ ذلك الحين ما يعنيه وجود «إسلام بوسنوي» الذي كثر الحديث عنه في السنوات الأخيرة إلى جانب «الإسلام الأوروبي».

وفي هذا الإطار يفيد كثيراً في هذا الموضوع الكتاب الذي صدر مؤخراً في سراييفو بعنوان «دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي في البوسنة خلال القرن العشرين» للباحث المعروف الدكتور أنس كاريتش، عميد كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، الذي سبق أن تناول «الإسلام البوسنوي» و«الإسلام الأوروبي» في أكثر من مقالة ودراسة في السنوات السابقة. وكما يلاحظ في الغلاف فإن ما لدينا هنا (690 صفحة من الحجم الكبير) إنما هو الجزء الأول فقط، ولكن ما لدينا هنا يسمح لنا بتناوله بمعزل عن الجزء الثاني الذي قد يتأخر صدوره لأن ما في الجزء الأول من قضايا نظرية تفيد بشكل خاص في التعرف أيضاً على ما في الجزء الثاني.

ومما يؤكد ذلك أن المؤلف اختار للعنوان الأصلي «دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي في البوسنة والهرسك»، وأكد في مقدمته (ص121) أن الكتاب بوضعه

(*) كاتب وأكاديمي من الأردن .

الحالي مثل «النص المفتوح» الذي يمكن إكماله وتوسيعه في المستقبل.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الدراسات الموجودة في هذا الكتاب على أهميتها قد نشرت في مجلات وكتب أخرى للمؤلف أو مع مؤلفين آخرين فإن المهم في هذا الكتاب المقدمة النظرية أو التنظيرية الواسعة التي تكاد تكون كتاباً في حد ذاته (ص1-121)، والتي أثار فيها المؤلف عدداً من القضايا المهمة المرتبطة بالفكر الإسلامي في البوسنة وصولاً إلى السؤال الكبير: هل من إسلام خاص بالبوسنة، وماذا يمثل هذا «الإسلام البوسنوي» في إطار الإسلام العالمي كما يسميه المؤلف؟

أما القضية الأولى فهي «الإطار التاريخي» الذي «ولّد» مثل هذا الفكر أو «الإسلام البوسنوي». فالقرن الذي يدرسه المؤلف هنا هو نتاج سلسلة متواصلة من التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكبيرة بدءاً من الاحتلال النمساوي المجري للبوسنة في 1878م، والذي انتقلت فيه البوسنة من حضارة (عثمانية إسلامية) إلى حضارة أخرى (نمساوية كاثوليكية)، وحتى الحرب الأخيرة في البوسنة خلال 1992-1995م التي لم تنته آثارها بعد. فعدم الاستقرار أو التغير المتواصل، كما يقول المؤلف، كان «يؤثر بطبيعة الحال على التفكير في الإسلام عند البشانقة»، وهو ما كان يؤدي إلى حراك فكري متواصل حول الإسلام وما يمثله بالنسبة إلى الماضي والحاضر والمستقبل، فكل عهد جديد، كما يضيف المؤلف، يطرح مسائل جديدة ومؤسسات جديدة وشخصيات جديدة وأجوبة جديدة، أو باختصار «مسارات تفكير جديدة» (ص21).

وللتدليل على ذلك يشير الدكتور كاريتش إلى مجلة «غلاسنيك» Glasnik الناطقة باسم «الجماعة الإسلامية» في البوسنة/يوغسلافيا السابقة، التي صدرت في 1933م وعايشت عدة عهود (العهد الملكي اليوغسلافي 1933-1941م والعهد الكرواتي 1941-1945م والعهد اليوغسلافي الجمهوري 1945-1992م). فعلى صفحات هذه المجلة يبدو بوضوح تأثير التغيير السياسي (نظام الحجم الجديد) في فهم الإسلام والتعريف به من خلال المقالات والدراسات وحتى في التفسير الرسمي للإسلام الذي كانت تمثله «الجماعة الإسلامية» الذي كان يتغير من عهد إلى آخر. وهكذا فقد صار الإسلام، حسب الدكتور كاريتش، يبدو «تقليدياً» و«رأسمالياً» و«أخلاقياً»

و«اشتراكياً» و«ليبرالياً ديموقراطياً» و«مدافعاً عن حقوق الإسلام».. إلخ. ويستشهد الدكتور كاريتش هنا بمصطفى بوسالاجيتش الذي نشر في 1983م مقالة يوضح فيها تعارض الإسلام «مع الشيوعية والفهم الفاشي والعنصري» بينما أصبحت البوسنة جزءاً من «دولة كرواتيا المستقلة المتحالفة مع ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية كتب في 1943م مقالة أخرى عن التعارض التام للإسلام مع «البلشفية» فقط مع تأييده لـ«الكفاح الإيطالي الألماني ضد الإمبريالية البريطانية» (ص25).

والجديد في هذا «الإطار التاريخي» أن التفكير في الإسلام أو الفكر الإسلامي لم يعد ينحصر في «العلماء» Ulema الذين كانوا «يحتكرون» فهم الإسلام وتفسيره بل أصبح لدينا الآن - نتيجة للتغيرات السياسية والثقافية - كُتَّابٌ ومثقفون (مؤرخون وباحثون.. إلخ) ينخرطون ويؤلفون عن الإسلام ويفسرونه بالاعتماد على مصادر تكوينهم العلمي/الثقافي. فقد كان بينهم من تخرج من جامعات فيينا واستانبول والقاهرة (الأزهر)، ولذلك فقد ظهرت في البوسنة مع هؤلاء اتجاهات ومنظمات جديدة (كالشبان المسلمين) التي «أخذت الإسلام أيديولوجية لها» (ص25).

وكانت منظمة «الشبان المسلمون» قد ظهرت في البوسنة عشية الحرب العالمية الثانية (1939) مع الجيل الجديد الذي تخرج من الأزهر وعاد إلى البوسنة بأفكار وثقافة جديدة، ومثلت تحدياً لـ«الإسلام الرسمي» الذي كانت تعبر عنه «الجماعة الإسلامية» التي كانت تمثل المسلمين أمام الدولة. وحسب الدكتور كاريتش فإن منظمة «الشبان المسلمين»، التي تستند إلى ما يسمى اليوم «الإسلام السياسي» أو «الإسلام الأيديولوجي»، كانت تمثل تحدياً كبيراً لاحتكار تفسير الإسلام من قبل «الجماعة الإسلامية» (ص26). وتجدر الإشارة إلى أن هذه المنظمة انتشرت بشكل خاص بين طلاب الجامعات وتلاميذ المدارس الإثنوية، وكان من أعضائها علي عزت بيغوفيتش الذي اعتقل بعد وصول الحزب الشيوعي إلى الحكم في 1949م وحكم عليه بالسجن ثلاث سنوات.

وأما القضية الثانية فهي تتعلق بالتكيف والتأقلم مع المستجدات وصولاً إلى السؤال الكبير: ما هو الفكر الإسلامي في البوسنة، وهل هناك «إسلام بوسنوي»؟

في رده على هذا السؤال يعتبر الدكتور كاريتش أن المساحة المركزية في الفكر

الإسلامي للبشانقة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت تشغلها قضية التكيف/التأقلم مع أوروبا والحضارة الأوروبية. فالمفكرون المسلمون والإسلاميون في البوسنة، أي من «العلماء» والانتلجنسيا الجديدة، سعوا إلى تكييف أنفسهم ودينهم (وبالتحديد تفسير دينهم) مع العصر الجديد الذي وجدوا أنفسهم فيه. ومن هنا فإنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى أنه في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 ظهر مئات من المثقفين المسلمين، وصدرت عشرات الصحف والمجلات والكراسات والكتب في اللغة البوسنوية، وحتى في العربية والتركية والإنجليزية، التي «كانت تمثّل الاستجابة لحاجات التكيف المذكور». ويشكل هذا التراث المنشور آنذاك -كما يضيف الدكتور كاريتش- أهمية كبيرة للتاريخ الروحي المعاصر للبوسنة (ص39).

وبالعودة إلى السؤال المركزي عن ماهية «الفكر الإسلامي» في البوسنة و«الإسلام البوسنوي» يرى الدكتور كاريتش أن «الإسلام البوسنوي» يشير إلى الملامح الخاصة الناتجة عن توطن الإسلام في البوسنة من خلال التفاعل المزدوج بين الإسلام والبوسنة: أي كيف جاء الإسلام المشترك أو العالمي إلى البوسنة، وكيف تجذر واتخذ ملامحه المحددة هنا، ثم كيف قام هذا الإسلام المشترك برفع البوسنة إلى الإطار العالمي الذي كان ممكناً ضمن «العولمة الإسلامية» (ص41).

فمع التغيرات المذكورة في «الإطار التاريخي» نجد «العلماء» والانتلجنسيا الجديدة أمام دور/إسهام جديد ومهم: تحديد جديد لدورهم في البوسنة، وتحديد دور دينهم الإسلام ودور ثقافتهم التي تنحدر جزئياً من الإسلام. فبعد الاحتلال النمساوي المجري للبوسنة في 1878م لم يعد هناك إسلام مشترك أو «إسلام عالمي»، كما كان عليه الأمر خلال الحكم العثماني، وأصبح الوضع/الإسلام الموجود يحتاج إلى إعادة تفسير، وهو ما كان صعباً ومؤلماً بالنسبة إلى المسلمين في البوسنة (ص41).

وفي هذا الإطار كان هناك من يتحفظ على تعبير «الإسلام البوسنوي» لأنه كان يفهم منه أمران حساسان: الأول تكريس الانشقاق والابتعاد عن العالم الإسلامي، والثاني الإقرار بمراجعة الإسلام كدين في البوسنة (ص41-42). ولكن الدكتور كاريتش يقول: إنّ تتبع آلاف الصفحات في المجلات منذ 1882م أوصله إلى استنتاج بأن المفكرين الإسلاميين الإسلاميين (في تفكيرهم بأسلوب التكيف أو التأقلم) لم

يفكروا أولاً في «الإسلام البوسنوي» بل بـ«الإسلام في البوسنة» الذي يمكن بالمفهوم الثقافي أو الثقافوي أن يكون «إسلاماً بوسنويا». وبعبارة أخرى فإن كاريتش يمثل الفريق الوسط أو الثالث الذي يقول بأن «الإسلام في البوسنة» هو دينياً جزء من الإسلام العالمي وثقافياً أو ثقافوياً هو «الإسلام البوسنوي» (ص42).

والقضية الثالثة التي تناولها الدكتور كاريتش هي الفكر الإسلامي في البوسنة كنموذج للفكر المحاصر أو «الفكر تحت الحصار». فالمؤلف يرى أنه نتيجة لـ«الإطار التاريخي» المذكور نجد أن المفكرين المسلمين والإسلاميين في مئات المقالات التي كتبوها كانوا يعبرون عن حالة حصار، وبذلك فقد بحثوا في الإسلام عن جوانب محددة للخروج من تلك الحالة (ص42).

ومن الأمثلة على ذلك موضوع «الهجرة» من البوسنة. فبعد الاحتلال النمساوي/ المجري للبوسنة في 1878م، الذي خرجت البوسنة بموجبه من «دولة الخلافة»، أصبح السؤال الأول عند «العلماء» يدور حول صحة الإسلام في البوسنة، وبالتحديد حول صحة الصلاة والصيام والزكاة والحج في بلد لم يعد يحكمه خليفة المسلمين. ومن هنا فقد اختلف الجواب على ذلك عند العلماء والانتلجنسيا الجديدة، حيث دعا بعضهم إلى وجوب الهجرة من «دار الكفر» إلى «دار إسلام» ورفض بعضهم الآخر ذلك لأن البوسنة بقيت «دار الإسلام» رغم وجودها تحت الحكم النمساوي/المجري، بينما دعا آخرون إلى «هجرة ثقافية وحضارية للبوسنة إلى أوروبا» (ص43). وفي هذا الإطار كان الإسلام يخدم كل طرف، أي أن كل طرف كان يجد ما يستشهد به من آيات وأحاديث وفتاوى تدعم رأيه الذي يذهب إليه.

ويرى الدكتور كاريتش أن الكثير من علماء البوسنة كانوا يرون المخرج في أوروبا الحديثة، ولكن ليس في أية أوروبا بل في أوروبا «التي يمكن أن نتعلم منها الكثير حول تنظيم حياتنا الاجتماعية وحول تنظيم مؤسساتنا التعليمية والثقافية». ومن هؤلاء، كما يضيف كاريتش، كان «رئيس العلماء» نفسه جمال الدين تشاؤوتشفيتش الذي كان يستشهد دائماً بأوروبا، وبالتحديد بالمنجزات الأوروبية الغربية في العلم والتقنية والتنظيم (ص50).

وفي مثل «حالة الحصار» هذه ، تعرّض الكثير من المفكرين إلى أسباب التخلف

عند المسلمين بالمقارنة مع تقدم غيرهم في الإطار الأوروبي الذي وجدوا أنفسهم فيه، واختلفوا بطبيعة الحال في تحديد تلك الأسباب. ويلاحظ هنا أَنَّ ثمة من ركّز على السبب الذاتي (الكسل أو التنبلة)، ومنهم من ركّز على تحجيم دور المرأة في المجتمع. وهكذا نجد لدينا منذ 1919م كُتيِّباً لإبراهيم جافتشيتش بعنوان «أسباب تخلف المرأة المسلمة». ولكن الدكتور كاريتش يلاحظ بحق أن «قضية المرأة» التي شغلت المفكرين سنوات طويلة وأثمرت عدة كتب ومقالات كثيرة إنما كانت «قضية الرجل» لأن كل الذين كتبوا فيها كانوا من الرجال (سواء من المؤيدين أو من المعارضين لها)، وهو في حد ذاته يعبر عن واقع الحال آنذاك(ص57).

وفي القضية الرابعة المرتبطة بما سبقها التي تتعلق بـ«الفكر الإسلامي في البوسنة بين المحلية والعالمية» يوضح الدكتور كاريتش أنه مع الحدث الكبير في 1878م (الاحتلال النمساوي/المجري للبوسنة) الذي أدى إلى انحسار الحكم العثماني انحسرت شكلياً على الأقل الصيغ العالمية لتفسير الإسلام. فمع عام 1878م أصبح على المفكرين الإسلاميين مهمة تحديد صيغ محلية للتفكير الإسلامي بالاستناد إلى الخبرة المحلية، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا على اتصال بتيارات الإسلام العالمي التي كانت تأتي مع الطلبة المتخرجين من استنبول أو القاهرة. وبينما كان هناك في السابق تفسير الإسلام بتصيّغ وفق التفسير العالمي للإسلام فقد أدى إلغاء الخلافة في 1924م إلى واقع جديد يتمثل في أن التفسير المرجعي/العالمي للإسلام لم يعد في مركز واحد. ومن هنا فقد أصبح التفسير المحلي/البوسنوي الرسمي للإسلام من المهام الرئيسة لـ«الجماعة الإسلامية» التي تشكلت حديثاً لتمثل المسلمين أمام الدولة (ص58).

وهكذا يرى كاريتش أن المهمة الصعبة الآن أصبحت تتمثل في المراوحة، وبالتحديد: عدم نسيان ما هو عالمي في الإسلام ، وعدم إهمال ما هو محلي فيه (ص59). وبعبارة أخرى يرى كاريتش أن المفكرين الإسلاميين في نهاية القرن 19 وخلال القرن 20 أخذوا على عاتقهم الدور بأن يصيغوا «الإسلام في البوسنة» أو «الإسلام في أوروبا». ويضيف الدكتور كاريتش أن الكثير من المفكرين الإسلاميين في البوسنة كانوا واعين للمهمة الجديدة (العولمة الجديدة للإسلام) في الظروف

الأوروبية الجديدة، وقد نجح العديد منهم في هذا المهمة (ص60).

وفي هذا الإطار يذكر الدكتور كاريتش بعض هؤلاء المفكرين كرئيس العلماء جمال الدين تشاؤوشيفيتش (1913-1938م) الذي يرى أنه بفضله أخذت حركة التنوير والإصلاح في البوسنة ملامح مدرسة إسلامية جديدة تحت تأثير مدرسة محمد عبده ورشيد رضا، وكذلك الأمر مع محمد خانجيتش (1906-1944م) الذي يرى أنه لم يكن يقلّ عن تشاؤوتشيفيتش في دوره في هذا المجال (ص62). ويذكر الدكتور كاريتش في هذا السياق دور المؤسسات التي كانت وراء هذه الكوكبة من الشخصيات الإسلامية والتنويرية كمدرسة الغازي خسرو بك، وجامعة الأزهر التي تخرج منها تشاؤوتشفيتش وخانجيتش وحسين جوزو (1912-1982م) وأحمد إسماعيلوفيتش (1938-1988م) وغيرهم (ص82).

وفي القضية الخامسة ينتقل الدكتور كاريتش إلى مجال آخر ألا وهو «إسلام المستشرقين البوسنويين ومؤرخي التراث الثقافي للإسلام في البوسنة ومحققي المخطوطات البوسنوية القديمة». ويُلاَحَظُ هنا نوعٌ من الانتقال من «العلماء» إلى الانتلجنسيا الجديدة التي أصبحت تضم مؤرخين وباحثين في الدراسات العربية الإسلامية تخرجوا من جامعات عريقة وعملوا في مؤسسات غير دينية (جامعات ومؤسسات علمية كمعهد الاستشراق).

وفي هذا الإطار يذكر الدكتور كاريتش أنه مع هذه التحولات في الفترة الانتقالية (نهاية القرن 19 وبداية القرن 20) أصبح للبوسنة أوائل المستشرقين الذين تخرجوا من مراكز الاستشراق الأوروبي في فيينا وبودابست مثل صفوت باش أغيتش (1870-1934) وشكري ألاغيتش (1881-1936). ويلاحظ الدكتور كاريتش هنا أن المستشرقين المسلمين في البوسنة، وبالمقارنة مع أساتذتهم وزملائهم فيٍ أوروبا الوسطى وغيرها -لم يناقشوا الأصل الإلهي للقرآن والإسلام بل ألفوا أعمالاً متميزة عن الثقافة والحضارة في البوسنة والعالم. وفي هذا المجال يثير الدكتور كاريتش إشكالية التمييز بين ما هو ديني وبين ما هو علمي، بين ما هو مسلم وما هو إسلامي، إذ إنه من بين هؤلاء «المستشرقين» لدينا من تخرج من الأزهر وعمل في معهد الاستشراق في سراييفو كبسيم كركوت (1904-1975م) الذي أنجز أول ترجمة متميزة

للقرآن من العربية مباشرة، وكذلك الأمر مع توفيق مفيتش (1918-2003م) الذي يعتبر أشهر متخصص في الدراسات العربية لدى البشانقة ومؤلف أو معجم عربي بوسنوي. فالمؤلف هنا لم يوضح دور أو إسهام مثل هذين «المستشرقين» وغيرهما في الموضوع الرئيس للكتاب ألا وهو «الفكر الإسلامي في البوسنة».

ولدينا ما يشبه ذلك في القضية السادسة التي تتعلق بـ«الأدباء البشانقة والإسلام». فالمؤلف يرى أنه في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 كانت هناك نهضة كبيرة في أدب المسلمين وفي أدب البوسنة بشكل عام. وفي هذا الإطار فقد كان الإسلام أو جوانب منه تلهم هذا الأدب الجديد (ص103). وفي هذا السياق الانتقالي يذكر مثلاً عثمان جيكتيش (1879-1912م) بمسرحية «المهاجر» التي انتقد فيها هجرة المسلمين من البوسنة إلى الدولة العثمانية. فمع هذا الموقف الواضح ضد الهجرة، الذي عبّر عنه بعض «العلماء» في كتاباتهــم مثل محمد توفيق عزب أغيتش (1838-1918م) ومحمد أمين حاجي أهيتش (1837-1892م)، فإن السؤال يبقى: إلى أي حد يمكن أن يكون عثمان جيكتيش وأمثاله من الأدباء معبرين عن «الفكر الإسلامي في البوسنة»؟

وفي القضية التاسعة التي تتعلق بـ«الصوفية والتصوف في إطار الحداثة البوسنوية» يسلم الدكتور كاريتش بأنه في المجتمعات المسلمة التقليدية كما في البوسنة وغيرها فإنه لدينا مع الحداثة، ولذلك فإن التقاليد البوسنوية في مجال التصوف والطرق الصوفية عايشت أزمة كبيرة بعد انتشار الأفكار الأوروبية الحديثة في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20. وقد برز في الوقت نفسه إصلاحيون مسلمون في «الجماعة الإسلامية» وفي خارجها هاجموا التصوف والطرق الصوفية بوصفها من ملامح «التأخر»(ص115).

ومع ذلك يذكر الدكتور كاريتش بعض «العلماء» الذين اهتموا بدراسة التصوف مثل مصطفى مرهميتش (1877-1959م) وشاكر سيكريتش (1893-1966م) وفيض الله حاجي بيرتيش (1912-1990م) وجمال تشهاتيش (1930-1980م) وصولاً إلى الجيل الجديد مثل رشيد حافظوفيتش وعدنان سيلاجيتش وغيرهما «الذين أسهموا بأعمالهم وترجماتهم في التعريف بالصوفية في البوسنة، وهي الأعمال التي لها قيمة خاصة في تطور الدراسات الإسلامية لدينا» (ص120). ويلاحظ هنا أنه قد عدنا مرة أخرى للتداخل بين ما هو ديني (يتخذ الإسلام مرجعية أولى وأخيرة) وبين ما هو علمي (يعتبر

الإسلام ساحة للبحث والدراسة)، بين ما هو مسلم وما هو إسلامي، وبالتحديد بين مجال «الفكر الإسلامي» و«الدراسات الإسلامية».

أما القضية الأخيرة فقد خصّصها الدكتور كاريتش لـ«الفكر الإسلامي للبشناق في المهجر» . وتجدر الإشارة هنا إلى أن «المهجر» بالنسبة إلى البشانقة تشكل أساساً في «الشرق» بعد الاحتلال النمساوي المجري للبوسنة في 1878م وفي «الغرب» (أوروبا والولايات المتحدة) بعد وصول الحزب الشيوعي إلى الحكم في 1945م، حيث برزت هناك شخصيات كثيرة جمعت بين ما هو ديني (رجال دين) وما هو فكري وسياسي (مفكرون وسياسيون معارضون). وقد جاء الدكتور كاريتش على ذكر عدد منهم مثل كمال أفديتش (1913-1979م) وسعيد كاريتش وإسماعيل باليتش (1920-2002م) وعادل ذو الفقار بتشيتش (ولد 1921م) وغيرهم. ويلاحظ هنا أنه خصَّ «ذو الفقار باشيتش» بفصل من الكتاب (ص 593-624) وهو المأخوذ من كتابه قبل الأخير الذي ألفه بالاشتراك مع شاكر فلاندرا «فكرة البشنقة»، بينما كان الأجدى أن يكون مكانه إسماعيل باليتش. فذو الفقار باشيتش كان رجل فكر، واشتغل لاحقاً بالتجارة وله في هذا الإطار بعض الاشتغال بـ«العمل السياسي» كما يسميه الدكتور كاريتش، ولكن ذلك لا يقرّبه من «الفكر الإسلامي» على عكس باليتش الذي له إسهام أصيل في ذلك.

وبعد هذه القضايا الثماني، التي تشكل في نظرنا أهم ما هو جديد في هذا الكتاب، تأتي «فصول» الكتاب أو الدراسات المنشورة في السابق التي تتناول أهم الشخصيات التي اشتغلت بالفكر الإسلامي في البوسنة مثل جمال الدين تشاؤوتشفيتش ومحمد خانجيتش وحسين جوزو، التي يحلل الدكتور كاريتش أفكارها وتأثرها بالآخرين خارج البوسنة (محمد عبده ورشيد رضا وغيرهم) وتأثيرها على الآخرين في البوسنة، وهو ما ينطبق بشكل خاص على حسين جوزو أحمد إسماعيلوفيتش.

وبالعودة إلى عنوان الكتاب مرة أخرى وأخيرة تلاحظ أن المؤلف وضع له عنواناً بالعربية (تاريخ الفكر الإسلامي في البوسنة والهرسك) إلى جوار العنوان الأصلي بالبوسنوية الذي ترجمناه «دراسات في تاريخ الفكر السياسي في البوسنة والهرسك». ويبدو لنا أن العنوان الأصلي هو الأقرب إلى مضمون الكتاب لأنه يتضمن دراسات

منشورة في السابق، وهي قابلة كما قال المؤلف نفسه في المقدمة للأعمال الإضافية والتوسيع، وليس دراسة مونوغرافية مكتملة تختزل كل ما يريد المؤلف أن يقوله في هذا المجال.

ومن ناحية أخرى يبدو لنا أن تعبير misljenje الذي يستخدمه بمعنى misao . فالفكـر بمعنـى misao أقرب إلى النضوج والاكتمال بينما نجد أن التفكير بمعنى misljenje هو أقرب إلى مشروع فكر أو أفكار تنضج وتتكامل وقد تصل إلى مستوى الفكر بالمعنى المعروف للكلمة.

ومع ذلك فإن ما في هذا الكتاب من جهد للمؤلف ومن أفكار بوسنوية حول تكيف الإسلام هناك مع الحداثة وما بعد الحداثة يجعل منه مرجعاً مهماً ومفيداً أكثر في ترجمته للعربية في الاطلاع على الإسلام في البوسنة أو «الإسلام البوسنوي». فالبوسنة، كما قال الدكتور كاريتش في المقدمة، تمثل أقصى امتداد للمسلمين في الغرب كشعب لهم جذورهم وثقافتهم، ولذلك فإن البوسنة كما يراها الدكتور كاريتش تمثل جسراً مزدوجاً: الجسر الذي يقود من الغرب إلى الشرق والجسر الذي يقود من الشرق إلى الغرب.

* * *





تفسير جديد لأسباب انتشار الإسلام بين الأفارقة الأمريكيين

علاء بيومي (✦)

دأبت التفسيرات التقليدية لأسباب انتشار الإسلام بين الأفارقة الأمريكيين إلى الإشارة إلى ظواهر مثل وجود الإسلام بين الأفارقة الذين استقدموا لأمريكا قسراً ضمن موجات تجارة العبيد، وارتباط المسيحية في عقليات بعض الأفارقة الأمريكيين بالعنصرية البيضاء، كعوامل رئيسية ساعدت على رواج الإسلام بشكل سريع وكبير في أوساط الأفارقة الأمريكيين خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

شرمان جاكسون - الناشط المسلم الأمريكي المعروف وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة مشيجان الأمريكية- له رأي آخر بهذا الخصوص، ضمّنه كتابه الجديد «الإسلام والأمريكي الأسود: نظرة في الإحياء الثالث» الصادر عن مطابع جامعة أكسفورد الأمريكية 2005م، والذي يتوقع له أن يصبح -في المستقبل القريب- إحدى الدراسات الكلاسيكية الضرورية في مجال دراسات الإسلام في أمريكا.

يرى جاكسون أن التفسيرات السابقة غير ديناميكية، بمعنى أنها لا ترصد التطور التاريخي لعملية اعتناق الأفارقة الأمريكيين للإسلام، ومراحل هذا التطور وعلاقاتها بعضها ببعض، وكيف مَهَّدَتْ هذه التطورات الأفارقة الأمريكيين تدريجياً لاعتناق الإسلام بنسب مرتفعة في النصف الثاني من القرن العشرين.

✦ باحث عربي مقيم في واشنطن .

يرى جاكسون أن تتبّع هذه التطورات بدقة يكشف عن تفسير مختلف لأسباب انتشار الإسلام بين الأفارقة الأمريكيين، وهم محور اهتمام كتاب جاكسون الجديد لكونهم أحد أهم أسباب انتشار الإسلام وامتداده في أمريكا، فهم يمثلون نسبة كبيرة من المسلمين الأمريكيين (30–40٪) وفقاً لمختلف الإحصاءات المتعلقة بالتوزيع العرقي لمسلمي أمريكا، كما أن انضمامهم للإسلام بهذه الكثافة وحقيقة كونهم من أهل البلاد الأصليين جعلا منهم سنداً قوياً للإسلام بأمريكا.

وفي البداية يرفض جاكسون النظريات القائلة بأن أحد أسباب انتشار الإسلام في أوساط الأفارقة الأمريكيين يرجع إلى انتشار الإسلام وسط العبيد الأفارقة، حيث يشير جاكسون إلى أن عدد الأفارقة المسلمين الذين استقدموا خلال موجات تجارة العبيد لم يتعدَّ الـ 40 ألفا من بين 11 مليون أفريقي استعبدتهم تلك التجارة الشنيعة، ودون شك لم يتمكن هؤلاء العبيد من الحفاظ على هويتهم الإسلامية بحكم الضغوط الرهيبة التي تعرضوا لها.

كما يرى جاكسون أن القول بأن الأفارقة الأمريكيين اعتنقوا الإسلام لرسالته المعادية للعنصرية يمثل تفسيراً ناقصاً للظاهرة بحكم عدم تكررها في مجتمعات عنصرية أخرى كجنوب إفريقيا.

في المقابل يرى جاكسون أن نظام العبودية ذاته والأسلوب الذي تعامل به المجتمع الأمريكي مع الأفارقة الأمريكيين والخبرات التي مروا بها كل ذلك تشكلّ معاً عوامل صنعت الشخصية الأفريقية الأمريكية بشكل خاص، وأعدتها تدريجياً لاعتناق الإسلام.

وهنا يشير جاكسون إلى أن إعداد الأفارقة الأمريكيين لاعتناق الإسلام قد تم على مراحل أو محطات تاريخية وثقافية فارقة، نلخصها هنا في مراحل ثلاث رئيسية.

المرحلة الأولى هي مرحلة «الدين الأسود» وهنا يرى جاكسون أن «الدين الأسود» هو أول دين اعتنقه الأفارقة في أمريكا وأكثر النزعات الدينية انتشاراً في أوساط الأفارقة الأمريكيين حتى يومنا هذا.

بمعنًى آخر، «الدين الأسود» هو بمثابة نزعةٍ للتدين راسخة في الشخصية الأفريقية

الأمريكية يعود إليها الأفارقة الأمريكيون بشكل طبيعي وتلقائي في حالة عدم انتمائهم لدين محدَّد -كالمسيحية أو الإسلام- كما أنه يمثل الإطار الفلسفي الذي يلجأون إليه لفهم الأديان المختلفة ومقارنتها.

وهنا يصف جاكسون «الدين الأسود» بأنه يركز في جوهره على إيمانه بالعدالة الإلهية، ورفض الاضطهاد العنصري، وعلى وجود إله يفهم معاناة الأفارقة الأمريكيين ويقف في صفهم، كما يمد «الدين الأسود» الأفارقة الأمريكيين بطاقة ورغبة دائمتين لمكافحة العنصرية والتمييز.

ويرى جاكسون أن البيئة الأمريكية ساعدت على ظهور «الدين الأسود» لأسباب مختلفة من بينها نظام العبودية القاسي الذي أدى إلى انقطاع الأفارقة الأمريكيين عن تراثهم الديني والثقافي الأفريقي، كما أشعر المجتمع الأمريكي المتدين العبيد الأفارقة بحاجتهم إلى دين وإلى إله يحميهم وهم المستضعفون، ولما كانت البروتستانتينية هي الدين الأكثر انتشاراً في أمريكا، ولما كانت البروتستانتية ذات نزعة عقلانية ترفض الوساطة الدينية- كما هو الحال في الإسلام السني - فقد تبنى «الدين الأسود»نزعات مشابهة، إذ رفض «الدين الأسود» الوثنية ومال إلى البحث عن إله.

كما ساعدت البروتستانتينية -التي اعتنقها الأفارقة الأمريكيون بشكل متزايد في النصف الأول من القرن التاسع عشر- على تقوية نزعة الأفارقة الأمريكيين للمعارضة والتحدي، والبحث عن دين خاص بهم وهي نزعة تمثل ركيزة أساسية للدين الأسود، وذلك بحكم أن البروتستانتية هي بطبيعتها حركة قامت لمعارضة التيار الديني السائد داخل المسيحية.

المرحلة الثانية هي مرحلة المسيحية والتي أقبل عليها الأفارقة الأمريكيون بشكل متزايد في القرن التاسع عشر، وهنا يرى جاكسون أن اعتناق الأفارقة الأمريكيين للمسيحية أعدهم بدرجة ما لاعتناق الإسلام، وذلك بسبب سيطرة الدين الأسود على الأفارقة الأمريكيين خلال الفترة ذاتها.

وهنا يرى جاكسون أن علاقة «الدين الأسود» بالمسيحية ظلت علاقة «زواج» لا علاقة «ذوبان» الأول في الثاني، وأن هذه العلاقة أثّرت على علاقة الأفارقة الأمريكيين

بالمسيحية على عدة مستويات، فقد أضفى الدين الأسود على بروتستانتينية الأفارقة الأمريكيين طابعاً ثورياً واضحاً ضد العنصرية الأمريكية حافظ على استقلال الكنائس السوداء عن الكنائس البيضاء داخل البروتستانتية الأمريكية ذاتها، كما أضفى «الدين الأسود» على البروتستانتية السوداء نزعةً غير فقهية: مالت فيها الكنائس السوداء إلى تفسير المسيحية على هواها بشكل يدعم مواقفها ضد العنصرية، ويبتعد إلى حد كبير عن التراث الفقهي المسيحي بشكل أزعج الكنائس الأمريكية البيضاء.

وعلى مستوى آخر حافظ الدين الأسود على طبيعة الأفارقة الأمريكيين المحافظة الاجتماعية، كما دفعهم بشكل دائم للبحث عن تراث حضاري خارج التراث الحضاري الأوربي المسيطر على المسيحية الأمريكية، وهو ما ظهر في اهتمام الحركات الثقافية الأفريقية الأمريكية بقارة إفريقيا على أساس أنها مهدهم الحضاري.

أما المرحلة الثالثة فيسميها جاكسون مرحلة «المؤسلمون الأوائل»، فقد شهدت نشأة الجماعات الأفريقية الأمريكية التي وصفت نفسها بأنها مسلمة، وعلى رأس هذه الجماعات جماعة «أمة الإسلام» برئاسة ألاجا محمد.

ويقول جاكسون: إن هذه الجماعات لم تعتنق الإسلام ولكنها سطت عليه لرغبتها في البحث عن دين خاص بها يميزها عن المسيحية الأمريكية التي يسيطر عليها البيض؛ لذا لم تهتم هذه الجماعات بفهم الإسلام بقدر ما اهتمت بالاستيلاء على رموزه الخارجية ونسبتها لأنفسها.

ويشير جاكسون إلى أن هذه الجماعات بدأت في الظهور في أوائل القرن العشرين في المدن الكبرى من الولايات الشمالية الأمريكية وبين أبناء الطبقة السفلى من الأفارقة الأمريكيين، بسبب شعور هذه الطبقات بالاغتراب في مدن الشمال الأمريكي.

فقد قدر التعداد السكاني الأمريكي لعام 1900م أن 90٪ من الأفارقة الأمريكيين يعيشون في ولايات الجنوب، ولكن مع اندلاع الحرب العالمية الأولى هاجرت أعداد كبيرة من الأفارقة الأمريكيين إلى ولايات الشمال بحثاً عن وظائف وفرص معيشة أفضل.

وبمرور الوقت سيطر على هذه الجماعات المهاجرة وخاصة الطبقات الفقيرة منها شعور قوي بالاغتراب عن سود الجنوب وعن الكنائس المسيحية التي زادت من تقاربها

مع الكنائس البيضاء، كما شعروا بالاغتراب -ولو بدرجة أقل- عن الدين الأسود.

وهنا يرى جاكسون أن العوامل السابقة مجتمعةً أوجدت حالة فراغ ديني وسط سود مدن الشمال الأمريكي، وهي فجوة أسرع إلى شغلها «المؤسلمون الأوائل» من خلال عملية استيلاء ثقافية تاريخية على الإسلام.

ويصف جاكسون في سياق وصف هذه المرحلة، كيف أهّلت الخبرات السابقة المؤسلمين «الأوائل» لاعتناق الإسلام معللاً ذلك بعدة أسباب لا تخلو من تميز وإبداع، حيث يرى جاكسون أن «المؤسلمين الأوائل» وجدوا أن الإسلام يتضمن عدداً كبيراً من الخصائص التي يمكن أن تُشبع احتياجات الأفارقة الأمريكيين الدينية والتي كونوها خلال المراحل السابقة.

فالمؤسلمون الأوائل كانوا يبحثون عن دين أفريقي، فوجدوا الإسلام أفريقياً، كما كانوا يبحثون عن دين غير أبيض أو غير أوربي على الأقل، فوجدوا الإسلام كذلك، كما بحثوا عن دين له تاريخ في المقاومة، فوجدوا الدول المسلمة مستعمرةً تقاوم الغرب، فأُعجبوا بدينها، كما بحثوا عن دين له تاريخ حضاري كبير مستقل عن الحضارة الأوربية، ولم يخيب الإسلام ظنهم في هذا الشرط المهم.

وبحثوا أخيراً عن دين محافظ اجتماعيا، والإسلام كذلك. وبحثوا عن دين يؤمن بالأخوة والمساواة بين أبنائه وهي فكرة منتشرة بين الأفارقة الأمريكيين، فوجدوا الإسلام كذلك، كما بحثوا عن دين له اهتمام خاص بقضايا العدالة الاجتماعية، فأعجبوا بحديث القرآن المتواصل عن قصص الأنبياء الذين قاوموا الظلم والاضطهاد. كما بحثوا عن دين بلا هرمية ضاغطة ومؤسسات دينية، فوجدوا السلطة في الإسلام لا مركزية، مما قد يحقق حلمهم في امتلاك دين إسلامي خاص بهم يسيطرون عليه، ومع توافر كل هذه الشروط لم يتردد «المؤسلمون الأوائل» في السطو على الإسلام.

وهنا يرى جاكسون أن «المؤسلمين الأوائل» - على الرغم مما قد يوجه إليهم من نقد ديني- أسهموا إسهاماً كبيراً في نشر الإسلام والمعرفة به في أوساط الأفارقة الأمريكيين مما سهل عملية اعتناق الإسلام السني بنسب مرتفعة في عقد الستينات من القرن العشرين والذي شهد زيادة أعداد المسلمين المهاجرين من العالم

الإسلامي، وتحول بعض قادة الجماعات الأفريقية الأمريكية المتأسلمة -مثل الزعيم الأفريقي الأمريكي المعروف مالكوم إكس- إلى تيار الإسلام السني.

بناءً على الفهم السابق لأسباب انتشار الإسلام في أوساط الأفارقة الأمريكيين يطالب شرمان جاكسون المسلمين الأمريكيين بصفة خاصة والمعنيين بنشر الإسلام في أمريكا بصفة عامة بثلاثة مطالب أساسية، أولها فهم العلاقة بين الثقافة الأفريقية الأمريكية والإسلام وكيف أثّرت هذه العلاقة على انتشار الإسلام في أمريكا، وثانيها فهم التأثيرات السلبية والإيجابية لهذه العلاقة على الإسلام بأمريكا، وهنا يرى جاكسون أن انتشار «الدين الأسود» في أوساط الأفارقة الأمريكيين له تأثيرات سلبية على الإسلام في أمريكا مثل المبالغة في التركيز على قضايا العرق والعنصرية بين الأفارقة الأمريكيين المسلمين ونشر المشاعر الانعزالية والانهزامية في أوساطهم.

أما المطلب الثالث والأهم فهو ضرورة أن يحرص المسلمون الأمريكيون على فهم الأبعاد الثقافية للهوية الأفريقية الأمريكية المسلمة بشكلٍ يمكنهم من مشاركة الأفارقة الأمريكيين همومهم ومشاكلهم الداخلية، والتعاون معهم في إيجاد حلول لتلك المشاكل - وخاصة تحدي تحقيق العدالة الاجتماعية- بشكل يضمن تقوية الصف المسلم الأمريكي والحفاظ على معدلات انتشار الإسلام في أمريكا .

* * *



(التسامح) مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

1 - ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

2 - إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

3 - العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .